



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Dritter Band. Erstes Heft.

Stuttgart.

Verlag von Rudolf Beiser.

1858.

Druck von Blum & Vogel in Stuttgart.

X27
3174
v. 311

Paulus und Jesus.

Einige Bemerkungen über das Verhältniß des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der Person, dem Leben und der Lehre des geschichtlichen Christus.

Von Heinrich Paret, Diaconus in Brackenheim.

1.

Der Herstellung einer genauen, klaren und zuverlässigen Geschichte des Lebens Jesu und einer eben solchen Darstellung seiner Lehre im Unterschied von der der Apostel stehen, wie allbekannt, außerordentliche Schwierigkeiten im Wege. Sie liegen hauptsächlich in dem Mangel außerchristlicher Quellen; in der Unvollständigkeit, zum Theil auch gerade in dem religiösen Charakter und der praktischen Abzweckung der christlichen. Das rein geschichtliche Interesse, wie es etwa einen Thukydides (I, 1. 22.) bei der Beschreibung des peloponnesischen Krieges leitete, hat keinem der frühesten Beschreiber des Lebens Jesu die Feder geführt; eben so sind ihre Schriften von Tagebüchern und Chroniken das geradeste Gegentheil. Tendenz- und Parteischriften im niederen Sinne des Wortes, wozu man sie neuerdings machen wollte, sind sie freilich auch nicht: aber das religiöse Verständniß des ganzen Christus, welches die Verfasser besaßen und in Andern zu wirken suchten, läßt das Einzelne nicht in der Vollständigkeit und Geschiedenheit hervortreten, die wir wohl wünschen möchten.

Aber jene Schwierigkeiten liegen nicht bloß in der Beschaffenheit der uns erhaltenen Evangelien und der Einzigkeit ihres Gegenstandes, sondern namentlich auch in der Eigenthümlichkeit des Christenthums des Apostels Paulus, der Einzigkeit seiner Veru-

fung zum Apostelamt, der Genialität und Originalität seines apostolischen Bewußtseyns. Würde Paulus ebenso in mehrjährigem täglichem Umgang mit den Uraposteln allmählich zum selbstständigen Apostel herangereift seyn, wie die Letzteren wurden was sie waren in mehrjährigem täglichem Umgang mit dem Herrn — (wobei eine persönliche Erscheinung und Offenbarung des Auferstandenen immerhin nöthig war, wenn er ein Apostel und nicht bloß ein Apostelschüler hätte werden sollen) — so würden seine Briefe ohne Zweifel in weit höherem Grade als jetzt der Fall ist, mit Rückbeziehungen auf geschichtliche Daten aus dem Leben Jesu und auf einzelne seiner Aussprüche gesättigt seyn; viele der jetzt in den Evangelien überlieferten Geschichten und Reden würden wir bestätigt, manche weitere wichtige Daten uns durch sein Zeugniß verbürgt sehen. Ohne daß Paulus dadurch irgend ein unselbstständiger, von Citaten sich nährenden Geist geworden wäre, würde doch unwillkürlich Manches aus Anschauung und Rückerinnerung eingeflossen seyn, was wir jetzt bei ihm aus alttestamentlichen Stellen oder aus seinem christlichen Bewußtseyn abgeleitet finden. Die paulinischen Briefe, diese ältesten Bestandtheile unseres Kanon, würden für sich schon, was sie freilich auch in ihrer jetzigen Beschaffenheit hätten bewirken können und sollen, eine Erscheinung wie das Leben Jesu von Strauss und noch manches Andere, was sich unterdessen daran gehängt hat, zu einer Unmöglichkeit gemacht haben.

Allein wir Theologen haben Gott nichts darein zu reden; wir haben uns nur in Seine Wege zu finden. Ihm hat es einmal gefallen, in dem Geiste des Paulus ohne menschliche Dazwischentkunft seinen Sohn zu offenbaren. Nicht ein Licht nach dem andern wollte er in ihm anzünden, sondern wie durch einen Blitz ihn auf einmal erleuchten. Nicht allmählich sollte er in das Verständnis und den Sinn Christi hineinwachsen, sondern wie mit Einem Schlag wollte Gott den lebendigmachenden Geist des von Saul verfolgten Jesus in dessen innerstes Ich hineinversetzen, so daß Paulus als discretus Ich wie gar nicht mehr vorhanden war und lebte, sondern seit jener mystischen Metastase in Christum hinein so zu sagen ein ekstatisches Leben führte (Gal. 1, 16. 2, 20. 6, 14.).

Daß sein Christenglaube und sein Apostelberuf auf einer solchen Gottesthat ruhe, dieß ist das innerste Bewußtseyn des Apostels. Aber kann denn nun sein ganzes christliches Lehren aus dieser Quelle allein abgeleitet werden? Will er selbst, oder sollen wir dieß behaupten? Bedurfte es denn nicht auch einer breiten Basis geschichtlichen Wissens von Jesu? Bemühte er sich um ein solches Wissen nach seiner Bekehrung, oder brachte er es schon mit? Und woher hatte er es geschöpft? Die genaue persönliche Bekannntschaft mit Jesu während seines irdischen Lebens, die Augen- und Ohrenzeugenschaft in Beziehung auf seine Thaten und Reden hatten die ersten Apostel vor Paulus offenbar voraus. Die einmalige Erscheinung des Auferstandenen, dergleichen ja ohnedem den andern Aposteln auch zu Theil wurden, war dafür kein Ersatz. War jene Bekannntschaft und Zeugenschaft bei ihnen ein eigenthümlicher Vorzug, so war das Nichtvorhandenseyn derselben bei ihm ein eigenthümlicher Mangel. Andere Christen, gewöhnliche Jünger, durften sich zwar nicht verkürzt glauben, wenn sie des Umgangs mit dem geschichtlichen Jesu entbehrten; denn es sollten nicht alle Apostel seyn (1 Kor. 12, 29.); aber ein Apostel, meinen wir, hätte jenen Umstand dennoch als Lücke empfinden sollen. Und wenn dieß der Fall war bei Paulus, so konnte und mußte er die Lücke ausfüllen, den Mangel ergänzen. Der Spätgeborne konnte und mußte sich bei den erstberufenen Aposteln als den zuverlässigsten Zeugen über Alles erkundigen, was Jesum betraf. Mochte er auch die Form seiner evangelischen Verkündigung noch so selbstständig gestalten, auf dem in Judäa gelegten heiligen Grunde unter den Hellenen noch so selbstständig fortbauen, mochte er die Geschichte und die Worte Jesu noch so unabhängig sich deuten, in der lehrhaften Herausstellung des religiösen Gehalts jener Geschichte noch so ausschließlich von den Eingebungen des Geistes Gottes und Christi sich leiten lassen, und noch so wenig sich nach der Art und Weise richten wie die übrigen Apostel lehrten: — den Stoff selbst mußte er doch von ihnen oder von andern empfangen. Uns Heutigen wäre am liebsten, er hätte sich unmittelbar an die Urapostel gehalten, ein möglichst genaues Band mit ihnen geknüpft, und dadurch für seine evangelische Verkündigung eine breite und zugleich sichere Basis gewonnen. Denn

sonst, müssen wir urtheilen, blieb ihm nichts übrig, als den Stoff entweder von dritter oder vierter Hand sich geben zu lassen, d. h. von unmittelbaren oder mittelbaren Apostelschülern; oder zwar aus zweiter, d. h. von persönlichen Bekannten Jesu, welche aber diesem ungleich ferner stunden als die Apostel. Würde man keinen dieser Fälle annehmen, so bliebe nur die weitere Annahme übrig, auch der geschichtliche Stoff, welcher nach gewöhnlichen menschlichen Gesetzen nur auf geschichtlichem Wege, durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung erfahren werden kann, sey dem Apostel Paulus ganz oder theilweise auf außerordentlichem, wunderbarem Wege mitgetheilt worden. Ob diese abenteuerliche Annahme in Aussagen des Apostels selbst einen Anhaltspunkt hat (z. B. in Beziehung auf das Abendmahl 1 Kor. 11.), ist nachher zu untersuchen; im Allgemeinen aber dürfen wir gewiß urtheilen: von der Möglichkeit einer solchen Offenbarung auch ganz abgesehen, erschiene sie als völlig überflüssig und zwecklos. Notizen, welche vielleicht Hunderte der ursprünglichen Jünger oder Zuhörer Jesu, Greise, Männer, Jünglinge und Weiber, und welche jedenfalls vor Allem die Zwölfe ihm mit Sicherheit an die Hand geben konnten, kamen ihm gewiß weder von Oben herab, durch himmlische Offenbarungen zu, noch auch, was gleich wunderbar gewesen wäre, rein von Innen heraus aus dem Geist, sondern sie kamen in sein Wissen von Außen herein, durch menschliches Zeugniß, durch fremde Erzählung.

Nun aber scheint der Apostel gerade dieser natürlichsten Annahme ausdrücklich zu widersprechen. Wir stehen vor der bekannten Thatsache, daß gerade er auf die völlige Unabhängigkeit und die göttliche Ursprünglichkeit seiner evangelischen Verkündigung ein so großes Gewicht legt. Das von ihm verkündigte Evangelium ist, wie er Gal. 1. 2. ausführt, weder menschlicher Art, noch hat er es von irgend einem Menschen überliefert erhalten oder gelernt, sondern er habe es, sagt er, nur durch die Offenbarung Jesu Christi. Auch was er dort weiter erzählt, muß sehr auffallen. Den Herrn hatte er in seinen Jüngern verfolgt. Nun er den Herrn gefunden hatte, suchte er nicht seine Jünger auf, sondern floh sie, als wollte er, um Christum rein zu haben, den Christen aus dem Wege gehen. Es ist ihm angelegen zu zeigen, wie

wenig er auch die Apostel aufgesucht; und wie wenig selbst der hochangesehene Jakobus ihm imponirt habe, gibt er dadurch zu verstehen, daß er wie nachträglich im Schreiben sich erinnert auch ihn einmal gesehen zu haben.

Würde er bei jenen Aussagen über die Ursprünglichkeit seines Evangeliums zwischen Stoff und Form, den Geschichten und den Lehren, den Thatfachen und den darauf gebauten Folgerungen, den Ereignissen und der religiösen Auffassung derselben immer genau unterscheiden, so hätten wir ein Kriterium an der Hand, wornach wir die göttlichen Offenbarungs- und die menschlichen Traditionselemente sicher aus einander halten könnten. Allein auch dieß thut er nicht, jedenfalls nicht immer.

Offen gestanden: bei dieser großen, wir fühlen uns versucht zu sagen, übergroßen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Apostels ist uns Heutigen nicht ganz wohl zu Muth. Seine Neugeburt war freilich ein Werk von Oben. Eigenes menschliches Wollen und fremdes menschliches Lehren hatte daran keinen, wenigstens keinen unmittelbaren und positiven Antheil. Sie kam nicht aus „Fleisch und Blut.“ Allein auch die höhere Erleuchtung der übrigen Apostel kam nicht aus Fleisch und Blut. Nach dem Hingange Jesu mußten sie noch den Geist empfangen. Und schon während seines irdischen Lebens hatte dem Petrus weder sein eigenes Fleisch und Blut, noch auch das Jesu, sondern der Vater im Himmel die Gewißheit gegeben, daß Jesus Gottes Sohn sey, Matth. 16. Dennoch preist Jesus die Jünger selig, daß sie sehen was sie sehen, Luk. 10, 23 f., bezeichnet den Genuß „der Tage des Menschensohnes“ als ein hohes Gut, wornach sie sich später sehnen werden, 17, 22., und bestimmt als die wesentliche Aufgabe ihres Apostelamts, die Völker zu lehren, was er ihnen einst gesagt habe, Matth. 28, 20., wie auch noch nach Johannes das „Sehen“ Jesu, das Mitleben mit ihm etwas Herrliches war, vgl. 1. Joh. 1, 14. und selbst der Paraklet die Apostel an das von Jesu einst Gehörte erinnern sollte, Joh. 14, 26.

Bei Paulus dagegen scheint die Gleichgiltigkeit gegen das, was die nächsten Jünger Jesu ihm mittheilen konnten, eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen das Einzelne aus dem geschichtlichen Leben Jesu selbst zu verrathen. Es scheint, als wäre, weil er so wenig

Gewicht auf Fleisch und Blut legt, auch das Christusbild, das er seinen Gemeinden vor Augen stellte, ein Bild ohne lebendiges Colorit, ohne Fleisch und Blut gewesen; als hätte er sein Evangelium mit dem Aufhören des irdischen Lebens Jesu im Fleische beinahe gleich begonnen (1 Kor. 2, 2.), eine selbstständige Bedeutung des geschichtlichen Lebens und Wirkens Jesu fast gar nicht hervorgehoben, sondern Fleisch und Blut (Röm. 8, 3.) nur von ihm angenommen werden lassen, damit er es opfern konnte; und nach einer, übrigens nicht richtigen, Auslegung von 2 Kor. 5, 16. könnte man behaupten, daß Paulus selbst diese Gleichgültigkeit gegen das nähere Detail des Lebens Jesu in menschlicher Niedrigkeit zugestehet. Auch den übrigen Aposteln müssen wir das intuitive, religiöse Wissen von Christus so gut zuschreiben, als dem Apostel Paulus; aber wir müssen es im Gleichgewicht denken mit dem zurückschauenden und discursiven, mit Einem Wort geschichtlichen Wissen von ihm. Bei Paulus dagegen scheint jenes ein bedenkliches Uebergewicht über letzteres zu erhalten. Je mehr er sich auf den Geist und den Christus in sich beruft, desto mehr schleicht sich bei uns das unheimliche Gefühl ein, wir seyen doch dabei mit Paulus allein, was uns nicht lieb wäre: denn *amicus Paulus, amicus Joannes, sed magis amica veritas (Christus)*. Jenes unheimliche Gefühl, als ob wir dem historischen Boden entrückt wären, verringert sich nicht, sondern verstärkt sich nur, wenn wir Paulus, gleichsam als Surrogat für die ihm fehlende Anschauung der irdischen Geschichte Jesu, die ihm gewordenen Offenbarungen und Gesichte des Herrn hervorheben sehen. Wir fühlen uns versucht, dem pneumatischen Apostel die auf dem festen Boden der geschichtlichen Anschauung stehenden Urapostel vorzuziehen, und in einem veränderten Sinn des Paulus eigene Worte 1 Kor. 14, 19. gegen ihn anzuwenden, wornach wir fünf Worte, welche aus klarer bewusster Erinnerung als aus dem Munde Jesu gesprochen uns mitgetheilt würden, höher achten müssen, als viele Worte, welche nur aus dem Geist und Sinn Jesu geschöpft sind, oder gar eine geheimnißvolle Offenbarung an einen im pneumatischen Zustande befindlichen Empfänger zur Quelle haben.

Besonders sey in Beziehung auf das bisher Gesagte noch Folgendes bemerkt:

Paulus denkt von dem Werke und im Zusammenhang damit auch von der Person Christi sehr hoch. Hat die Tübinger Kritik Recht, so nahm erst mit ihm die Christologie einen höheren Aufschwung, und die übrigen Apostel mußten noch ziemlich ebjonitische, d. h. arme und niedrige Vorstellungen über die Person Jesu gehabt haben. Der mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Hintergedanke dieser Ansicht ist offenbar folgender. Die Urapostel hatten ein farbiges Detailbild des Lebens und Wirkens Jesu: und weil dieß kein so außerordentliches und wunderbares gewesen seyn kann, so hatten sie auch nicht so außerordentlich hohe Vorstellungen von seiner Person und Würde*). Paulus aber konnte, je weniger er historisch von Christus wußte, desto mehr dogmatisch über ihn feststellen. Der Raum, welcher bei den übrigen Aposteln durch die Anschauung wiedererzeugende Erinnerung ausgefüllt war, war bei dem Apostel Paulus leer, oder wenigstens halbleer. In diese tabula rasa konnte er seine christologischen Ideen einzeichnen; in diesem Raume konnten bei ihm, je leerer derselbe war, um so ungehinderter Theologumenen über Christus, wie das über seine Präexistenz und was damit zusammenhängt, sich ansetzen, welche, weder aus Anschauung erzeugt noch mit ihr vermittelt, einen selbstständigen Flug in die Lüfte, in's Blaue hinein nahmen. Paulus würde sonach eigentlich als der erste Vertreter der

*) Wie man dieß meinen und zu gleicher Zeit die Apokalypse dem Apostel Johannes zuschreiben kann ist freilich schwer zu begreifen. Keine Schrift des Neuen Testaments hat eine höhere Christologie als die Apokalypse. Die Ansicht Zellers (*Theol. Jahrb.* 1842, S. 709 f.), und Baur's (*Christenth. der drei ersten Jahrh.* S. 291 f.), die hohen Prädicate, welche Jesu in der Offenbarung gegeben werden, seyen mit dem Subjecte nur äußerlich verbunden, hat nichts Einleuchtendes, und man weiß nicht einmal recht, was man sich dabei denken soll. Warum soll denn hier Subject und Prädicat äußerlicher verbunden seyn, als in jedem assertorischen Urtheilsfate wie: N. ist ein König, oder in dem Urtheil des Petrus Matth. 16, 16? Ebenfogut ferner, als nach jener Ansicht erst die hohen Erwartungen von dem Thun des Messias von seiner Person hoch denken ließen, kann man auch umgekehrt sagen: So hohe Werke konnten ihm erst zugeschrieben werden, wenn seine göttliche Würde, sein übermenschliches Seyn, zuvor feststand.

un- und widergeschichtlichen Auffassung des Christenthums, als der Ausgangspunkt jener ganzen Entwicklung in der Kirche erscheinen, die in den so unerquicklichen christologischen und trinitarischen Streitigkeiten sich auslebte; als der Anfänger jener vielirrenden Zeit, in welcher man zwar hohe Formeln über das Wesen der Person Jesu zu fixiren bemüht war, aber die genauere Erforschung seines menschlichen Lebens, das Verständniß seiner irdischen Geschichte brach liegen, die älteste und sicherste evangelische Literatur verloren gehen ließ, oder gar sie, als ebjonitisch und ketzerisch, geflissentlich zu Grunde richtete.

*

*

*

Wir haben bisher, theils in eigenem Namen, theils aus dem Sinne wirklicher oder eingebildeter Gegner heraus, Bedenken laut werden lassen, welche theilweise schon frühe — man denke nur an die pseudoclementinischen Homilien — in anderer Form gegen Paulus geltend gemacht worden sind, und sich in irgend einer Form wohl jedem Denkenden einmal aufdringen werden. Damit wollten wir nur zeigen, wie wichtig es für die Befestigung der Ansicht über das Urchristenthum sey, auch über das Verhältniß des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der historischen Persönlichkeit Jesu und seiner Lehre dasjenige festzustellen, was sich aus der Betrachtung der paulinischen Briefe *) mit Sicherheit

*) Damit man wisse, woran man bei dem Verfasser ist, erkläre ich, daß ich im Folgenden die Pastoralbriefe und den Epheserbrief nicht citire, weil ich diese nicht als von Paulus selbst geschrieben ansehen kann. Dagegen werden außer den unbestrittenen Briefen noch die an die Kolosser, Philipper, Philemon, sowie die an die Thessalonicher gebraucht, weil auch mir die gegen diese vorgebrachten Zweifel ganz unerheblich und ihre Richtigkeit namentlich auch aus inneren Gründen völlig gesichert erscheint. Auch auf die Reden des Apostels in der Apostelgeschichte wird im Folgenden nicht ausführlicher Rücksicht genommen wegen des großen Mißtrauens, womit dieselben vielfach angesehen werden, und das ich für meine Person freilich durchaus nicht theilen kann, indem auch mir die Apostelgeschichte im Ganzen als eine treue und glaubwürdige Quelle erscheint. Durch Selbstbeschränkung in Beziehung auf Benützung der Quellen glaubte Verf. seine Beweisführungen im Folgenden nicht zu schwächen, sondern zu stärken. Seine kritischen Ueberzeugungen aber spricht er hier aus, nicht als ob er glaubte, die Thatsache, daß sie die seinigen seyen, haben für irgend Jemanden das mindeste Gewicht, sondern weil er es für Pflicht hält, daß Jedermann in dieser Zeit in Dingen über die er urtheilen

erheben läßt. Je weniger die „Biblischen Theologien“ und die paulinischen „Lehrbegriffe“ auf diese Frage eingehen, desto eher dürfte es an der Zeit seyn, sie in's Auge zu fassen. Weit entfernt von der Meinung, sie hier in den engen Grenzen einer bloßen Abhandlung genügend lösen zu können, sowie von der Absicht, dieß hier thun zu wollen, beabsichtigte der Einsender folgender Bemerkungen nur, die Frage größerer Aufmerksamkeit zu empfehlen und sie einigermaßen in Fluß zu bringen.

2.

Die paulinische Theologie kann man als Theologie des christlichen Bewußtseyns bezeichnen. Sie hat — das Wort hier in seiner Allgemeinheit genommen — ein gnostisches Element. Paulus ist der Apostel des Geistes, nicht des Buchstabens. Darum ist aber doch, um diesen modernen Wilmarischen Ausdruck hier zu gebrauchen, seine Theologie eine Theologie der Thatfachen. Auf Thatfachen beruht sein christliches Bewußtseyn; auf diese weist sein Lehren zurück; aus diesen ist es herausgewachsen. Der geschichtliche Christus, oder Jesus als der Christ, ist sein Ein und Alles; und zunächst haben wir eben die Rückbeziehungen, welche wir in den Briefen auf die geschichtliche Person und das geschichtliche Leben Jesu finden, zu fixiren.

Wir beginnen mit einer Bemerkung, welche man sehr trivial nennen mag: aber sie ist nothwendig gegenüber von einer Kritik, welche bei allem Scharffinn oft gerade das Einfachste und Nächstliegende nicht sieht oder nicht sehen mag.

Paulus kam auf seinen Missionsreisen in Gegenden und unter Menschen, wo weder der Name Jesu bekannt, noch der Christusbegriff geläufig war. Beides waren, wenn er davon redete, bloße unverstandene Worte; beides mußte erklärt und entwickelt werden. Aus der großen Anzahl jüdischer Subjecte, welche Jesus hießen *),

kann auch sein Urtheil nicht verberge, und daß Jedermann, der öffentlich redet, sage was er denke: denn aus Mangel an Parrhesie droht uns Deutschen, wenn es so fortgeht, auch im Kirchlichen die größte Gefahr.

*) Der Name Jesus war damals unter den Juden, wie Winer sagt, „ein gar nicht ungewöhnlicher,“ ja man darf sagen, ein sehr häufiger. Denn in der Zeit von Herodes d. Gr. an bis zur Zerstörung Jerusalems erwähnt

hob Paulus Einen Juden dieses Namens hervor, und sagte von ihm alle die hohen Prädicate aus, welche eben in dem paulinischen Christusbegriff enthalten sind, daß er sey der Sohn Gottes, der Herr in dem hohen Sinne, welcher sogar betendes Anrufen nicht aus-, sondern einschloß, der Versöhner der Welt, der Welt-richter, der Herr über Lebendige und Todte, der zweite Mensch, welcher die ganze Menschengeschichte in zwei Hälften spalte, der Anfänger und einstige Vollender einer ganz neuen Lebenspoche des Geschlechtes, das Haupt der Menschheit, wie Adam ihr Anfänger war. Wenn, kantisch zu reden, irgend ein Urtheil die Natur eines synthetischen oder Erweiterungsurtheils hat, so war es der Satz: daß Jesus der Christus in dieser Bedeutung des Wortes sey. Es war allerdings ein Glaubenssatz (Röm. 10, 10 ff.) und des Apostels Predigt eine Predigt vom Glauben; aber sollte jener Satz nicht ein ganz leerer, dieser Glaube nicht ein hirnloser Aberglaube seyn, sein Predigen nicht ein bloßes schlechtes Bere-den oder Beschwagen, so mußte er doch zeigen, wie er dazu kam, von jenem Juden so Großes auszusagen; er mußte das Subject des Satzes näher bestimmen, d. h. einen Eindruck von der Person und der Geschichte dieses Jesu hervorzubringen suchen, welcher zu bewirken im Stande war, daß in denkenden Seelen und empfänglichen Gemüthern das Prädicat Christus mit dem Subject Jesus zu dem Urtheil: Jesus war und ist der Christus sich fest zusammenschließen konnte, ebenso fest womöglich als bei Paulus selbst, welcher den einen Namen für den andern setzen und den Namen Christus schon als Eigennamen (z. B. 1 Kor. 15, 3) gebrauchen kann. Derselbe Mann nun, der eine so große elenktische und dialektische Kraft besaß (1 Kor. 10, 5.), der z. B. in den Briefen an die Korinther sich so viele und gewiß nicht vergebliche Mühe gibt, die beiden Begriffe Paulus und Apostel zu dem Ur-

z. B. Josephus (abgesehen von dem „Jesus, welcher der Christus genannt wurde“) elf Juden dieses Namens, welche in die Geschichte auf irgend eine Weise eingriffen; wir finden unter ihnen Priester, Parteihäupter, Räuber, Bauern; in vielen Klassen der Gesellschaft kam er also vor. Weder der Name Judas, noch der Matthias oder Levi, sehr häufige Judentamen, kommen, wenn man jenen Maßstab beispielsweise anlegt, dem genannten an Häufigkeit gleich. Nur der Name Simon oder Symeon ist häufiger.

theile: Paulus ist ein Apostel, zusammenzuschmelzen, und sich zu diesem Behuf auf seine inneren und äußeren Erfahrungen, seine Thaten und seine Leiden beruft, hat sich gewiß nicht mindere sondern weit größere Mühe gegeben, das Wichtigere allseitig festzustellen, daß Jesus der Messias und Sohn Gottes, daß er „der Herr“ in dem hohen Sinne des Wortes sey, in welchem er eben bei Paulus immer so genannt wird.

Freilich, diese grundlegenden Auseinandersetzungen haben wir in seinen Briefen, welche ja alle an bereits Ueberzeugte (Gläubige) geschrieben sind, nicht, können sie auch hier nicht erwarten. Die große Masse der geschichtlichen Mittheilungen über Jesus gehörte jedesmal jener Zeit an, wo er, nach seinem eigenen bildlichen Ausdrucke, eine Gemeinde zeugte (1 Kor. 4, 15.), Aemterdienste an ihr versah (1 Theff. 2, 7.) und sie mit Milch nährte (1 Kor. 3, 2.). Allein eben nach den Briefen könnte es scheinen, als wären die geschichtlichen Elemente dieses Elementarunterrichts sehr dünn und mager gewesen. Namentlich die Gottessohnschaft Jesu scheint er ausschließlich oder wenigstens hauptsächlich erst a parte post bewiesen zu haben, aus der Auferstehung und Erhöhung Jesu: denn durch seine Auferstehung, sagt er Röm. 1, 4., sey er kräftig als Sohn Gottes erwiesen worden; das vorangehende irdische Leben scheint ihm nach dieser Stelle, (vgl. B. 3) nur gleichsam die Explication seines sarkischen Wesens als Davidssohn gewesen zu seyn. Allein schon hier ist an die bekannte Eigenthümlichkeit des Apostels zu erinnern, daß er, auch wo er viele Gründe und Beweise für einen Satz anführen könnte, in der Regel nur den schlagendsten, allgemeinsten, principiellsten anführt: hat er einen größten Hauptbeweis, so führt er meist die Nebenbeweise, und wenn er deren ein ganzes Heer in Bereitschaft hätte, nicht in's Treffen. So ist ihm die Auferstehung Christi allerdings der höchste Beweis dafür, daß der göttliche Lebensgeist das constituirende Element seiner Persönlichkeit war; allein begründet oder gar ausschließlich begründet auf die Auferstehung kann er die Gottessohnschaft Jesu unmöglich haben. Das würde schon seine Lehre von der Bedeutung des Todes Jesu nicht zulassen. Dieser Tod bekommt seine weltgeschichtliche Wichtigkeit und seine erlösende Kraft keineswegs durch das was ihm folgte, sondern aus dem, was Jesus zu seinem Sterben

sozusagen schon mitbrachte. Dieser Tod war ein welterlösender und versöhnender, nicht weil der Jude, welcher Jesus hieß, nach seinem Tode auferstand, sondern weil er gerade als der und der (τοιοῦτος ὢν, z. B. als μὴ γινῶς ἀμαρτίαν (2 Kor. 5, 21.) starb. Also mußte der Beweis, daß Jesus der Sohn Gottes sey, nicht bloß der Erzählung seines Todes vorangehen, sondern auch auf das sich gründen, was seinem Tode voranging, nicht aber auf das, was demselben erst folgte.

Doch gehen wir nun nach diesen vorläufigen, zwar trivialen, aber nothwendigen Bemerkungen zur Analyse der bei Paulus sich vorfindenden geschichtlichen Daten aus dem Leben Jesu selbst weiter. Wir nehmen den Standort auf dem festesten geschichtlichen Punkte, dem Tode Jesu, und gehen von hier zuerst rückwärts und dann vorwärts.

Je wichtigere Ideen, je bedeutsamere Lehren sich bei dem Apostel Paulus an den Tod Jesu anknüpfen, desto merkwürdiger ist es zu beobachten, wie genau der geschichtliche Vorgang als solcher bis in's Detail hinaus ihm bekannt war, und demnach auch von ihm mitgetheilt worden seyn muß. Er ließ die Thatfachen wie sie waren, ohne daß seine Ideen irgendwie störend eingegriffen hätten. Hier, wie in noch zwei anderen Punkten, kann unwidersprechlich nachgewiesen werden, daß der Apostel bei seiner evangelischen Verkündigung auch rein erzählend, und bis in's Einzelne erzählend, zu Werke gegangen ist. Der Tod Jesu als Kreuzestod und was ihm voranging und nachfolgte, war derjenige Theil der Lebensbeschreibung Jesu, bei welchem er mit besonderer Andacht, Liebe und Ausführlichkeit verweilte. Der gekreuzigte Jesus — etwas ganz anderes, als etwa die leidende Achamothe — schwebte ihm stets vor Augen und war der liebste Gegenstand seiner Rede, Gal. 6, 14.; außer ihm mochte er nichts anderes wissen, 1 Kor. 1, 23.; 2, 2.; an der hierin geoffenbarten Liebe kann er sich nicht satt sehen; sein ganzes evangelisches Verkündigen konnte daher von diesem wichtigsten, ausführlichsten Theile ein λόγος τοῦ σταυροῦ genannt werden, 1, 18. Den Galatern und so gewiß auch den Corinthiern malte er Jesum Christum als den Gekreuzigten so lebhaft vor Augen, daß sie alle dahin gehörigen Vorgänge wie mitten unter ihnen geschehen anschauen konnten, Gal. 3, 1.

Dieser Ausdruck οἷς κατ' ὁφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος kann nichts anders bezeichnen wollen, als eben die Ausführlichkeit und Anschaulichkeit, womit Paulus die Einzelheiten der Leidensgeschichte Jesu vortrug, so daß man sie wie gegenwärtig geschehen anschauen konnte *). Und hierin lag durchaus nichts ihm Eigenthümliches. Allen Spuren nach sind auch die andern Apostel ganz ebenso verfahren. Der Apokalyptiker, dessen Geist so ganz auf den zukünftigen Christus hingerrichtet ist, lebt, soweit er in die irdische Vergangenheit Jesu zurückblickt, ganz in der Anschauung seines Todes. Die Evangelien, auch diejenigen, denen Niemand je nachgesagt hat, daß sie unter vorwiegend paulinischen Einflüssen stehen, das des Matthäus und Markus, geben von dem Leben Jesu nur eine Skizze, leichte Umrisse, Federzeichnungen; aber je mehr sie sich der Leidensgeschichte nähern, desto mehr malen sie in's Detail (προεγράφη). Während sie über die ganze Reihe der Lebensjahre Jesu, welche seinem öffentlichen Auftritt vorangingen, wie vielleicht auch Paulus, mit beinahe völligem Stillschweigen hinweggehen, die Ereignisse seines Lehramtes oft nur gruppenweise zusammenstellen und flüchtig berühren, so dürfen wir an ihrer Hand — wie die Galater an der Hand des Paulus — Jesum in seinen wenigen letzten Leidens-tagen gleichsam auf jedem Schritt und Tritt seines Schmerzensweges begleiten; auf diese letzte Zeit eilen auch sie mit so schnellen Schritten zu, als wären sie hier erst in ihrem Elemente, in dem eigentlichen Kern und Mittelpunkt des Evangeliums, als wollten auch sie „nichts anderes wissen außer Jesum den Gefreuzigten.“

Die einzelnen Züge der Leidensgeschichte, welche gelegentlich auch in den Briefen des Apostels Erwähnung finden, sehen wir mit den Evangelien ganz übereinstimmen. Die Anklage und Verurtheilung Jesu ging in erster Linie nicht von der Masse des gemeinen Volks, sondern von den ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου aus, 1 Kor. 2, 8. (Matth. 26, 3. mit Parall. und Josephus Arch. XIII., 3, 3. ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν). Es

*) ὡς vor ἐν ὑμῖν war, wenn der Sinn der obige ist, durchaus nicht nothwendig, wie einige Ausleger meinen.

wirkte Verrath dazu mit, daß er in die Hände seiner Feinde kam, und derselbe wurde in einer bestimmten Nacht ausgeführt, 1 Kor. 11, 23. (Matth. 26, 31. Joh. 13, 30. u. f. w.). Während seines Leidens hatte er namentlich viele Schmähungen auszustehen, Röm. 15, 3. Dieß wird zwar hier mit den Worten des Ps. 68. ausgesprochen, aber nicht etwa darum, weil die Sache aus dem Psalm als einem messianischen in die Geschichte Jesu erst hineingetragen worden wäre, sondern weil die geschichtliche Erinnerung an die von Jesu wirklich erlittenen Schmähungen (Matth. 27, 39—44. u. f. w.), deren Paulus also gewiß auch erwähnte, am schicklichsten in die geheiligten Worte des Psalms gekleidet werden konnte. Die Leidenszeit Jesu war die Zeit seiner Schwachheit, Wehr- und Kraftlosigkeit, 2 Kor. 13, 4.; den Tod selbst erlitt er am Kreuzesholz (Gal. 3, 13.), an welches angenagelt (Kol. 2, 14. *) er sein Blut vergoß: αἷμα τοῦ σταυροῦ Kol. 1, 20. und das häufige αἷμα χριστοῦ bei Paulus. Die Vergleichung Christi mit dem Passalamme, 1 Kor. 5, 7., schließt möglicherweise auch eine Angabe in Betreff der Jahreszeit seines Todes in sich. Nach seinem Tode wurde er begraben, 1 Kor. 15, 4. (vgl. Röm. 6, 4. und die Synoptiker). Zwischen Tod und Auferstehung lag ein Zeitraum von dreien Tagen, 1 Kor. ebendasselbst.

Was die innere Seite dieser Geschichte betrifft, so war der Tod Jesu ein Werk der Vornehmen und Machthaber darum, weil diese für die in ihm, dem Herrn der Herrlichkeit, verkörperte Gottesweisheit kein Verständniß und keine Empfänglichkeit besaßen, 1 Kor. 2, 8. (vgl. Matth. 11, 19. 25.). Von seiner Seite war es ein Tod des Gehorsams gegen Gott Phil. 2, 8; Röm. 5, 19. Matth. 26, 39., sowie der Selbsthingabe der Liebe zu den Menschen, Gal. 2, 20; Matth. 20, 28., deren Sünden dadurch hinweggenommen und versöhnt wurden (vgl. Abendmahl bei Paulus und den Synoptikern). Zugleich mußten die Schriften erfüllt werden Matth. 26, 54. 1 Kor. 15, 6. — alles dieß völlig

*) Die Anschauung in dieser Stelle ist: In der Person Jesu wurde die wider uns lautende Handschrift an's Kreuz geheftet. Dieses Bild würde sich dem Verf. nicht aufgedrungen haben, hätte nicht zuvor das Bild Jesu als des an's Kreuz Genagelten ihm vorgeschwebt. So ist das προσήλωσας ein Beweis für jenen geschichtlichen Zug.

in Uebereinstimmung mit den hierin unter sich völlig einstimmigen Evangelien.

Schreiten wir nun von diesem festen Ausgangspunkte des paulinischen Lehrens rückwärts im Leben Jesu. Den Abschluß seines Zusammenseyns mit den Jüngern und den Eingang in sein Leiden (seine Dahingabe, *παράδοσθαι*, Matth. 17, 22; 20, 19. u. s. f. Röm. 4, 25. Gal. 2, 20.) bildet die Stiftung des heiligen Abendmahles. Die Feier des Abendmahls ist, wie keine andere, eine geschichtliche Erinnerungsfeier. Sie hatte in den paulinischen Gemeinden eine eben so hohe, wenn nicht höhere Bedeutung als in den judenchristlichen. Würden wir nun auch nur die Notiz übrig haben, daß in den paulinischen Gemeinden dieses Mahl ebenso gefeiert worden sey, wie in den andern, daß in ihnen der Kunstaussdruck *κυριακὸν δεῖπνον* sich festgesetzt hatte, so würde uns schon diese einfache Thatsache zu dem Schlusse berechtigen, daß das retrospective Element des paulinischen Christenthums, um es kurz so nennen, von dem pneumatistischen, dogmatischen und apokalyptischen nicht so gar könne überwuchert und in den Hintergrund gedrängt worden seyn, sondern daß vielmehr eine breite Basis geschichtlicher evangelischer Verkündigung den mehr lehrhaften Ausführungen des Apostels in seinen jetzt erhaltenen Briefen müsse vorausgesetzt werden. Glücklicherweise nun haben Mißbräuche in der korinthischen Gemeinde bei der Feier des Abendmahls dem Apostel Anlaß gegeben, die Stiftungsgeschichte des Abendmahls 1 Kor. 11. selbst vorzutragen. Wichtig ist schon die Bemerkung, daß er dieß schon früher gethan habe, und nur einst Gefagtes wiederhole. Sie beweist, was wir eben hier beweisen wollen, daß sein Evangelium zum großen Theil auch Geschichtserzählung war, und die Lehre auf Geschichte und abermals Geschichte gegründet wurde. Und finden wir nun die Erzählung 1 Kor. 11. mit den zwei ersten Evangelien in wesentlicher, mit dem dritten in beinahe wörtlicher Uebereinstimmung, so ist das ein einzelner aber vielfagender Beweis dafür, daß in den geschichtlichen Bestandtheilen das Evangelium des Paulus, von dem er manchmal sagt: Mein Evangelium, von dem der übrigen Apostel nicht wesentlich kann verschieden gewesen seyn; ferner ein Beweis dafür, wie gleichförmig diese früheste, ursprüngliche evan-

gelische Verkündigung beiderseits schon damals ausgeprägt war, so daß man wirklich in dieser Hinsicht sagen konnte: εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἑκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν (wir Apostel) καὶ ἄλλως ἐπιστεῖσάτε 1 Kor. 15, 11.

Wie unstreitig das Abendmahl, so hat Paulus augenscheinlich auch die Taufe als Stiftung Jesu gekannt, erzählt, erklärt, in seinen Gemeinden eingeführt. Wäre die Taufe geringeren Ursprungs gewesen, er würde sie gewiß zu den ἀσθενῇ στοιχεῖα τοῦ κόσμου geworfen, er würde sie nicht überall in seinen Gemeinden eingeführt, nicht gelegentlich selbst getauft, nicht alttestamentliche Vorbilder derselben, Kol. 2, 11., ja gewissermaßen sie selbst im Alten Testament wiedergefunden, 1 Kor. 10, 2.; er würde nicht so andächtig über sie allegorisirt und symbolisirt haben, wie wir Röm. 6, 3. 4. 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 27. lesen; es würde die Taufe in seinen Gemeinden gewiß nicht in so hohem Ansehen gestanden und für so unentbehrlich gehalten worden seyn, daß wie in Korinth sogar Lebende sich ihr für ungetaufte Todte unterzogen, 1 Kor. 15, 29. *). Vielleicht ist die Mitbeziehung der Taufe auf den Tod Jesu ein eigenthümlich paulinischer Gedanke; aber nicht einmal dieß ist gewiß; das ἡ ἀννοεῖτε Röm. 6. scheint auf einen allgemeinen apostolischen Lehrgedanken hinzuweisen, und es war auch diese Erweiterung des ursprünglichen Sinnes der Taufe insofern von Seiten der Apostel

*) Die andere Erklärung, welcher neuestens auch Ewald beigetreten ist, *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* dem Sinne nach = *ἐπ' αὐτῶ τῶν μνημείων* können wir auch nach dem, was Ewald darüber gesagt hat, nicht zu der unsrigen machen. Auch angenommen *ὑπὲρ* würde hier, wie sonst bei Paulus und im ganzen Neuen Testament niemals (Winer Gramm. 365) örtlich zu nehmen seyn, — ein solches ἀπ. λεγ. wäre sehr wohl möglich — so läge in der Sitte der Verlegung der Taufe auf die Gräber (über welchen wir uns also jedesmal einen großen Wasserbehälter angebracht denken müßten, da die Eintauchung der (erwachsenen) Täuflinge eine vollständige war, aus welchem Grunde allein auch der Gedanke an das Einsenken in das Grab mit der Anschauung des Taufens sich verbinden konnte) doch für die Auferstehung der Todten gar zu wenig Beweisendes. Nimmt man die Worte wie sie lauten, so bleibt obige Erklärung immerhin die natürlichste und nächstliegende, ist als solche auch von de Wette und A. angenommen. Ueber die Sitte selbst gibt Paulus kein Urtheil ab; der Beweis ist ein Beweis ad hominem.

eine berechnete und nothwendige, als auch sie auf den ganzen Christus (Gal. 3, 27.), somit hauptsächlich auch auf den Gestorbenen und Auferstandenen taufen mußten. — Daß die Geschichte der Einführung der Taufe von Paulus nicht erwähnt wird, davon liegt der Grund lediglich in der hohen Achtung, welche dieser Ritus bei den Korinthern nach dem Vorigen genoß. Bei dem Abendmahl, das in den hellenischen Syssitien und Symposien ein gewisses Analogon hatte, und von ihnen aus verdorben werden konnte, waren Mißbräuche eingeschlichen; bei der Taufe nicht.

Aber wir können von hier aus weiter rückwärts schreiten. Wie schon die Ausdrücke *κυριακὸν δεῖπνον*, *βάπτισμα* Kunstwörter sind, welche bestimmte geschichtliche Veranlassungen haben, eine ganze Geschichte in sich schließen und dunkel bleiben mußten, wenn sie nicht, und zwar geschichtlich, einmal erklärt worden wären, so gilt das Gleiche auch von vielen anderen Ausdrücken in den paulinischen Briefen. Beispielsweise führen wir die Worte *εὐαγγέλιον*, *ἐκκλησία*, *ἀδελφοί*, *διαθήκη*, *ἀπόστολος* an. Um von letzterem Worte Einiges zu sagen, machen wir auf die bekannte Thatfache aufmerksam, daß außer Hebr. 3, 1. das Wort fast nie in seiner appellativen, sondern, namentlich von Paulus, mit Ausnahme von 2 Kor. 8, 23. Phil. 2, 25., immer in seiner geschichtlichen Bedeutung, als technisches Wort, gebraucht wird. Es mußte somit als solches einmal erklärt worden seyn, wie wir dieß in dem paulinischen Lukas-Evangelium 6, 13. wirklich finden. Paulus, der so großen Werth darauf legte, selbst ein *κλητὸς Ἀπόστολος* zu seyn, muß hiernach die Wahl und Berufung der Apostel durch Jesus in seinem Evangelium erzählt haben. Er setzt ferner voraus, daß einem Apostel seinem Begriffe nach (*σημ. τοῦ ἀποστόλου*) eine besondere Wundermacht verliehen seyn müsse 2. Kor. 12, 12. Dieß weist auf einen Verleihnungsact von Seiten Jesu zurück, wie ein solcher Matth. 10, 1. Marc. 3, 14 f.; 6, 7. Luk. 9, 1. erwähnt ist *). Und der Solches

*) Ohne daß dadurch ein allmähliges Lehren und Einüben der Jünger ausgeschlossen wäre, wie dieß z. B. Ewald in seiner Geschichte Chr. schön ausgeführt hat. Zum Begriff des Apostels gehört nach Paulus somit zweierlei, 1) daß er vom Herrn selbst berufen und gesandt, 2) von ihm mit außerordentlichen Wunderkräften ausgestattet sey. Da die „Kraftthaten“ 1 Kor.

verlieh, kann doch nicht selbst ohne diese Macht gedacht werden. Er konnte nicht mehr geben, als er hatte, nicht weniger haben als er gab. Ferner muß Paulus die Zwölfzahl der Apostel erwähnen und erklärt haben; auch müssen die Zwölf in seiner evangelischen Verkündigung nicht nur ein- oder das anderemal gelegentlich genannt worden seyn, sondern oftmals. Denn durch vielfachen Gebrauch ist diese Zahl schon ganz abgenützt, oder besser: sie ist so handlich, mundgerecht und solenn geworden, daß sie auch noch beibehalten wird 1 Kor. 15, 5., wo sie, als bloße Zahl genommen, falsch ist. Man sieht, wie früh sich diese Dinge fixirten und

12, 10; 28. 29. Gal. 3, 5. namentlich wunderbare Heilungen, auch sonst unter den damaligen Christen häufig vorkamen, und eine eigene Art der Charismen bildeten, so müssen unter den einem Apostel eigenthümlich zukommenden offenbar noch größere und erstaunlichere Handlungen jener Art verstanden werden. An diesem einen Verse 2. Kor. 12, 12. (vgl. Röm. 15, 18 f.), wo merkwürdigerweise die drei im Neuen Testament vorkommenden Bezeichnungen für Wunderthaten nebeneinander stehen, wird die ganze Strauß'sche dogmatische Kritik der Geschichte Jesu und werden auch viele gegen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte erhobene Zweifel zu Schanden. So leicht wenigstens kann man über diesen Vers nicht hinwegschlüpfen, wie Baur Paulus S. 329 f. Anm. thut. Er meint, so wenig es in Korinth zu dem 1 Kor. 5, 4 f. gedrohten Straf Wunder kam, so wenig werde es auch sonst bei den Aposteln zu eigentlichen Wundern gekommen seyn. Aber wie? Konnte denn der Apostel auf lauter bloße Velleitaten, als auf geschehene *σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις* sich Augenzeugen gegenüber berufen? Und konnten die Apostel das Bewußtseyn der Wundermacht haben, wenn ihnen nie eines gelang? Wenn sie von dieser Macht einmal keinen Gebrauch machten, so haben sie in andern Fällen um so gewisser aus ihr heraus gehandelt. Ein Bewußtseyn, wie es auch einzelne der Urapostel gelegentlich aussprachen (vgl. Luk. 9, 54.), muß eine reale Basis gehabt haben. Oder sollen wir daraus, daß Jesus den Zebaiden ihren Gedanken verwies, auch schließen, daß es bei ihnen nie zu einer eigentlichen Wunderhandlung gekommen sey? Oder sollten die Apostel so wenig von der Natur und dem innerhalb der gewöhnlichen Erfahrung Möglichen verstanden haben, daß ihnen „besonders ausgezeichnete Erfolge ihrer Thätigkeit, Wirkungen einer thatkräftigen Energie“ als *σημ. τερ.* und *δυν.* vorkamen und sie dieselben als solche verwertheten? — Und warum wurden dann z. B. nicht auch vom Täufer Johannes *σημ. τερ.* und *δυνάμεις* erzählt? — So reiche Erndte auch in damaliger Zeit die Goeten hatten, das Publikum im Ganzen war nicht dümmere als das heutige, welches sich auch ausgezeichnete Erfolge nicht sogleich als Wunder aufschwätzen läßt.

wie Paulus in seinem Evangelium auch von den Zwölfen sehr oft geredet haben muß.

Im Einzelnen tritt Kephas-Petrus, Johannes und Jakobus auf. Der Verräther Judas wird nicht mit Namen genannt, aber von dem Verrath, welcher in jener letzten Nacht vor dem Leiden Jesu verübt wurde, ist, wie wir sahen, 1. Kor. 11. die Rede, und in der vollständigeren Erzählung kann auch jener Name nicht geschlitten haben *). Außerdem begegnen wir Brüdern des Herrn, welche, gleich den Aposteln, verheirathet waren und mit ihren Weibern als an Jesum, den Herrn, Gläubige umherzogen, 1. Kor. 9, 5. Einer derselben, Jakobus, wird Gal. 1, 19. mit Namen genannt. Paulus muß also Jesum in dieser rein menschlichen Umgebung seinen Gemeinden vorgeführt haben; denn alle diese Erwähnungen kommen nur gelegentlich vor und setzen voraus, daß den Lesern dieses Alles schon wohl bekannt sey. Und doch bei all dem hat er ihn als den Herrn in jenem hohen Sinne festgehalten und seinen Hörern geschildert! Und damit auch eine Notiz über den Anfang seines Lebens nicht fehle, wie wir über das Ende desselben so viele haben, bezeichnet er Jesum als einen Menschen 1. Kor. 15, 21, Röm. 5, 15., welcher vom Weibe geboren Gal. 4, 4., dem jüdischen Volke Röm. 9, 5., dem david'schen Geschlechte 1, 3. (somit dem Stamme Juda) angehöre. Bis auf die Stamm bäume Jesu hinaus — wenigstens was deren allgemeine Tendenz anlangt — erhält somit die synoptische Geschichte Jesu durch Paulus ihre mittelbare oder unmittelbare Bestätigung, und muß als ein integrierender Theil seiner evangelischen Verkündigung gedacht werden **).

*) Wenn wir nicht Dr. G. Volkmar's neueste Entdeckung annehmen wollen (die Religion Jesu, Leipzig 1857.), wornach erst der ursprüngliche Evangelist (Markus) Judas zum Verräther gestempelt haben würde, während Paulus und die Apostel hievon noch nichts gewußt hätten.

**) Auch Baur, Paulus S. 90 erkennt an, daß Paulus für seine Person mit dem Hauptinhalt der evangelischen Geschichte nicht unbekannt gewesen seyn könne. Wir suchten dieß im Obigen weiter zu zeigen, sowie das Weitere, daß es auch der Hauptinhalt seiner evangelischen Verkündigung war, und daß auch von ihm schon das menschliche Leben und Wirken Jesu als ein so außerordentliches und wunderbares geschildert worden seyn muß, wie es die Evangelien darstellen.

Und wenn wir nun von dem Tode Jesu, bei welchem wir begonnen, vorwärts gehen, so haben glücklicherweise in der korinthischen Gemeinde Zweifel an der allgemeinen Auferstehung der Todten den Apostel veranlaßt, wenn nicht die Geschichte der Auferstehung Jesu, so doch die Erscheinungen des wieder lebendig gewordenen an die Seinigen 1 Kor. 15. kurz zu recapituliren. Auch hier weist er auf seine frühere Erzählung zurück 1. 3. An der Thatsächlichkeit des Todes Jesu ebenbürtigen Thatsächlichkeit, dem äußeren Geschehensfeyn dieser Erscheinungen und Offenbarungen liegt ihm hier alles. Schon die genaue Zeitbestimmung fehlt nicht: am dritten Tage nach seinem Tode ist, ganz übereinstimmend mit den Evangelien, nach dieser Stelle Christus wiederbelebt worden. Demgemäß wurde auch in den paulinischen Gemeinden der erste Wochentag als der heilige Tag der Christen gefeiert, 1 Kor. 16, 2. und wir haben so neben der christlichen Beschneidung (Kol. 2, 11.), dem christlichen Passah (1 Kor. 5, 7.) auch in den paulinischen Gemeinden schon den christlichen Sabbath. Der Geschichtlichkeit der Auferstehung thut der Beisatz *κατὰ τὰς γραφὰς* so wenig Eintrag, als dieser selbe Beisatz die Geschichtlichkeit des Todes und Begräbnisses Jesu bezweifeln läßt; nur daß auch hierin Paulus sich ganz in Uebereinstimmung mit den Synoptikern und Jesu selbst befindet, Matth. 26, 54. Luk. 18, 31—33; 24, 46. Die „Gebundenheit seines Bewußtseyns an das alte Testament“ (Baur S. 664. 665) kann also in diesem Punkt ganz ebensowohl eine Gebundenheit an die evangelische Geschichte genannt werden. Die Erscheinungen des Auferstandenen sollen, mit Uebergehung derer an die Frauen, ohne Zweifel der Zeitfolge nach aufgeführt werden. Die genaueren Nebenumstände, durch welche jede derselben sich von der andern unterschied, werden nicht mehr wiederholt; es genügte hier, nur die Hauptsachen anzuführen; das Nähere fiel den Lesern dann von selbst wieder ein. Nothwendig aber müssen wir annehmen, daß in der ursprünglichen Verkündigung sich Paulus auf dieses bloße magere *ᾠφθη* nicht beschränkt, sondern weiteres hinzufügt und auf Fragen, welche in dieser wichtigsten und ihnen unglaublichsten Sache die neugierigen und disputirlustigen Hellenen ihm stellten, genaue Antworten gegeben hat. Namentlich die Leibhaftigkeit des Auferstandenen muß

von ihm nachdrücklich behauptet und unwidersprechlich bewiesen worden seyn: denn wir haben nicht die mindeste Spur davon, daß die korinthischen Gegner der Auferstehung die Realität der leiblichen Auferstehung (von welcher im ganzen Capitel die Rede ist) bei Jesu selbst in Zweifel gezogen hätten, sondern finden, daß Paulus ihnen gegenüber aus derselben als einer von ihnen selbst zugestandenen Thatsache argumentirt, und die Längnung dieser Thatsache auch aus ihrem Sinn heraus als eine Unmöglichkeit, eine Absurdität bezeichnen kann. Also auch hier steht das paulinische Christenthum auf dem Boden der Thatsachen, des Augenscheins, wie denn auch der Ursprung der bestimmten Vorstellungen und Lehren des Apostels von der Beschaffenheit der verkörperten Leiber, 1 Kor. 15, 42—48. 2 Kor. 5, 1., nach dem deutlichen Winke 1 Kor. 15, 49. Phil. 3, 21., nicht etwa in seinem bloßen Denken, sondern in seiner und der übrigen Apostel Anschauung des leiblich wiederbelebten Jesu zu suchen ist. Vgl. noch weiter Röm. 8, 11. Wir kommen bei den von Paulus erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen keineswegs in's visionäre Gebiet *), wie man, von der dem Paulus gewordenen Erscheinung ausgehend, auch die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen zu lauter Visionen und Selbsttäuschungen hat machen wollen. Denn auch bei sich selbst unterscheidet der Apostel die Offenbarungen und Gesichte, die er vom Herrn empfing, 2 Kor. 12, 1., deutlich von dem Sehen des Auferstandenen selber, 1 Kor. 9, 1., welches ihn zum Apostel gemacht hatte, und mit den anderen Erscheinungen des Auferstandenen, welche den Aposteln und den übrigen Jüngern zu Theil wurden, in eine Linie gestellt zu werden verbiente **).

*) Vgl. hierüber auch Gase I. 3. 4. Aufl. S. 219 ff.

**) Die Stelle 2 Kor. 12, 1. darf mit der 1 Kor. 9. nicht zusammengekommen werden, wie de Wette, Meyer und A. thun. Dort kommt er auf innere, pneumatische Erfahrungen zu reden, welche er bis dahin offenbar noch Niemanden, jedenfalls den Korinthern noch nicht, mitgetheilt hatte, und auf die er nicht gerne zu reden kam, V. 6. 11. In der andern Stelle beruft er sich auf eine Erscheinung Jesu des Herrn selbst (von welcher 2 Kor. 12. nicht die Rede ist) welche er den Korinthern zugleich mit der Erzählung von seiner apostolischen Berufung und als den wichtigsten Bestandtheil derselben

Ob Paulus eine sichtbare Himmelfahrt gelehrt und erzählt hat, oder nicht, muß dahingestellt bleiben. Er weiß zwar Christus zur Rechten Gottes Röm. 8, 34. im Himmel; und vom Himmel erwartet er ihn 1 Thess. 1, 10; 4, 16. 2 Thess. 1, 7. Phil. 3, 20.; es muß also nach Paulus zwischen der Auferstehung Christi und seinem spätern Seyn im Himmel der Hingang in den Himmel mitteninne liegen; aber in welcher Weise er diesen geschildert, wissen wir nicht. Ein sichtbares Hingehen kann aus dem, was wir vor uns haben, durchaus nicht geschlossen werden, so wenig, als eine sichtbare (markionitische) Herabfahrt Jesu vom Himmel aus 1 Kor. 15, 47. oder ein ebensolches Herabkommen der neuen Leiber aus 2 Kor. 5, 1. gefolgert werden kann. Merkwürdig bleibt es aber immerhin, daß der Pauliner Lukas am genauesten eine sichtbare Himmelfahrt erzählt, und der aus der paulinischen Schule hervorgegangene Hebräerbrieff nicht nur die Idee der Himmelfahrt eben so fleißig dogmatisch verarbeitet, wie Paulus selbst die der Auferstehung, sondern dieselbe auch als sichtbare, räumliche, beinahe vorauszusetzen scheint nach 4, 14. u. a. ähnlichen Stellen.

Von dem festesten geschichtlichen Punkte der paulinischen Evangeliums-Verkündigung, von dem Tode Jesu, sind wir ausgegangen. Wir fanden, wie er diese Thatsache, welche den Mittelpunkt der wichtigsten ihm eigenthümlichen Lehren bildet, doch zugleich in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit mit den zu ihr gehörigen Nebenumständen festhält. Von hier rückwärts gehend fanden wir zwar auf einzelne Begebenheiten des Lebens Jesu wenig Rücksicht genommen, doch sahen wir durch das Gold und Silber der Lehre, mit welchem er den Grund überbaute (1 Kor. 3, 12.), diesen selbst hindurchscheinen, und erkannten, daß auch dieser Grund, die rein geschichtliche Verkündigung von Jesu als dem Christ (B. 11.), ein weit breiterer gewesen seyn muß, als Manche voraussetzen. Von dem Tode Jesu vorwärts blickend, fanden

schon mitgetheilt haben muß, und auf welche er auch 15, 8. als eine ihnen bereits bekannte Thatsache zurückkommt. — Osiander hat hier ganz das Richtige. Wenn Paulus der Gesichte von der Art der 2 Kor. 12. sich rühmt, oder auch nur davon redet, so wird er *ἄppων*, 2 Kor. 12, 6. 11; aber jener Erscheinung 1 Kor. 15. rühmt er sich laut, vgl. 9, 1.

wir Paulus auf seine früheren Erzählungen über die Erscheinungen des Auferstandenen zurückweisen, welche weit ausführlicher und vollständiger gewesen seyn müssen, als die in den Evangelien uns jetzt noch erhaltenen: denn auch bei dieser kurzen Rückweisung erwähnt er zwei Erscheinungen, die vor Jakobus und den 500 Brüdern, welche in den jetzigen kanonischen Evangelien gar nicht mehr erwähnt sind *).

Immerhin aber, dieß können wir nicht läugnen, bleibt der lange Zwischenraum zwischen der Geburt Jesu und der Stiftung des heiligen Abendmahls verhältnißmäßig sehr leer. Wir können noch unterscheiden: die Wahl und Berufung der Apostel, ihre Ausrüstung mit außerordentlichen Wunderkräften, welche Paulus bei ihnen doch ohne allen Zweifel von dem lebenden, nicht erst dem auferstandenen Jesu ableitete, und welche auf jenen als den ursprünglichsten und reichsten Inhaber solcher Kräfte zurückweisen. Ferner zeigte Paulus seinen Gemeinden Jesum, den Sohn Davids, in ganz menschlichen Umgebungen, als Bruder unter Brüdern; er mußte endlich, wie er die Stiftung des Abendmahls wirklich erzählt, so auch die Stiftung der Taufe durch Jesum erzählt haben.

Aber von diesen Einzelheiten können wir weiter gehen. Es begegnen uns bei Paulus Aussagen über den Gehalt des irdischen Lebens Jesu, welche zwar nicht ausdrücklich auf dieses oder jenes Einzelne Bezug nehmen, denen man es aber ansieht, daß sie aus Einzelnanschauungen hervorgegangen sind und nur den Gesamteindruck seines geschichtlichen Lebens und Wirkens wiedergeben; einen Gesamteindruck, ganz gleich dem, welchen das von den Evangelien, namentlich den synoptischen, uns vor Augen gestellte Christusbild bei uns hervorbringt.

Jesu äußere Erscheinung hatte nichts, das ihn von andern Menschen unterschieden hätte. Er war ein Jude, Röm. 9, 5., dem jüdischen Volksthum und der jüdischen Religionsgemeinschaft einverleibt, und in diesem Verhältniß dem Geseze gehorsam, Gal.

*) Matth. 28, 16 ff., wo ausdrücklich nur die Eilse genannt werden, wird nur ganz willkürlich mit der den 500 Brüdern gewordenen Erscheinung combinirt.

4, 4. Sein Aeußeres gab den Eindruck eines gewöhnlichen Menschen, Phil. 2, 7., so daß seine $\sigma\alpha\phi\varsigma$ ganz die Aehnlichkeit der $\sigma\alpha\phi\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$ hatte, Röm. 8, 3. Vgl. hiemit Matth. 13, 55—57. und ähnliche Stellen. Namentlich machte er nicht den Eindruck eines weltlichen Herren oder Reichen, sondern lebte in Knechtsgestalt, Phil. 2., und in äußerer Armuth, gegen welche freilich seine innerliche Herrlichkeit, 1 Kor. 2, 8., und sein göttlicher Reichthum einen wunderbaren Gegensatz bildete, 2 Kor. 8, 9. Phil. 2. Matth. 8, 20. Der ganze Gehalt und Geist seines irdischen Lebens war unverrückter Gehorsam gegen Gott bis zum Tode (Phil. 2, 8.), und selbstvergeßende, demüthig dienende, sich opfernde Liebe gegen die Menschen — das gerade Gegentheil von Selbstgefälligkeit und Stolz, Röm. 15, 3. Phil. 2, 4. Er war unter den Menschen wie ein Diener (ebendas.), wie denn Christus selbst Luk. 22, 27. dieß von sich sagt, und Matth. 20, 28. sein ganzes Leben als eine Diakonie beschreibt, auch — wir könnten mit Verlehrung der Sachordnung sagen ächt paulinisch — als den Gipfel dieser Diakonie, als das, worin der Gehalt und der Charakter seines Lebens am klarsten zu Tage komme, seine Selbsthingabe in den Tod bezeichnet *). Obwohl dieser Tod ein Lösegeld für die Vielen seyn sollte (Matth. 20, 28; 26, 28. und die auffallend ähnliche Stelle Röm. 5, 19.), so war doch die persönliche Wirksamkeit Jesu während seines Lebens nur auf das israelitische Volk beschränkt; er war „ein Diener der Beschneidung“ Röm. 15, 8. **) Matth. 15, 24.

Auf die Liebe Christi, als die Seele seines ganzen Wirkens und namentlich seines Leidens, kommt Paulus oft zurück, und zwar ist ihm diese Liebe nicht eine bloße Idee, sondern etwas thatsächlich einst Bewiesenes und Dagewesenes, 2 Kor. 5, 14 f. Gal. 2, 20., eine Eigenschaft Jesu, von welcher er einen ge-

*) Die Bemerkung Baur's Paulus S. 290 und sonst, daß Paulus das irdische Leben Jesu ganz im Lichte seines Todes auffasse, ist völlig richtig; allein dieß gehört auch zu dem Grundstock der Anschauungen Jesu selbst, Matth. 20, 28. Luk. 13, 32. Mark. 10, 38.

**) Weiter als diese einfache geschichtliche Thatfache soll der Ausdruck $\delta\iota\alpha\kappa.$ $\tau.$ $\pi.$ nicht besagen; er hat daher im Munde des Apostels nicht das mindeste Auffallende.

sichtlichen Eindruck hat. Und wir dürfen wohl glauben, daß auch die Schilderung der Liebe, 1 Kor. 13, 1—7., nur darum eine so begeisterte und wahre geworden ist, weil er bei der Zeichnung derselben auf das geschichtliche Muster aller wahren Liebesgegnung und Liebeshätigkeit, auf Jesum, hinblickte. Auch Ausdrücke, wie die ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ Phil. 1, 8. scheinen mir nicht bloß im Allgemeinen den Begriff christlicher Liebe, u. dgl. auszudrücken, sondern auch eine gewisse Rückerinnerung an das Wesen Jesu einzuschließen, von dem ja eben das σπλαγχνιζεσθαι, z. B. bei Matthäus ein solenner Ausdruck ist. Vgl. noch Luk. 22, 15.

Dieses allgemeine Zeugniß, daß das irdische Leben Jesu von solchem Liebesgeist durchdrungen gewesen sey, muß uns darum so viel werth seyn, weil wir mit Nothwendigkeit zu der Annahme hingetrieben werden, daß der Apostel in seiner ersten evangelischen Verkündigung seinen Zuhörern dieß auch im Einzelnen auseinandergesetzt haben muß. Denn nur eine solche Einzelschilderung konnte jene Begeisterung unter seinen Zuhörern erzeugen, wie sie Gal. 4, 15. gezeichnet ist. Zu den bisherigen Zeugnissen über den sittlichen Geist, aus welchem heraus Jesus gelebt hat, kommt nun aber noch das ungemein wichtige 2 Kor. 5, 21. über die von Jesu während seines Lebens bewiesene Sündlosigkeit, welche hier nicht als dogmatische, sondern wie 1 Petri 2, 22. Hebr. 7, 26. als geschichtliche Wahrheit geltend gemacht wird. Seinen Zuhörern hat gewiß der Apostel nicht zugemuthet, daß sie ihm dieß nur auf's Wort hin glauben sollten, sondern er mußte sie durch Mittheilung von Thatfachen in den Stand setzen, diesem Satze einen selbstständigen Beifall zu schenken.

Nach dem Bisherigen dürfen wir uns nun nicht mehr wundern, daß auch der Apostel selbst sein eigenes Leben nicht bloß als ein mystisches aus dem Herrn heraus und im Herrn Leben beschreibt, sondern auch in jener klar verständigen Weise auffaßt, wobei der Herr und der Apostel jeder in seiner discreten Persönlichkeit für sich hervortritt. Die Beschreibung des christlichen Lebens, welche seit jeher dem Rationalismus so sehr behagt hat und ihm für die einzig richtige gilt, daß es sey eine Erfüllung der göttlichen Gebote und ein Nachahmen des Tugendvorbildes

Jesus, fehlt auch bei dem Apostel nicht, welchem im Uebrigen weder der kategorische Imperativ, noch das bloße Vorbild Jesus das Höchste ist. Das Christenthum ist auch ihm die *τῆς τοῦ θεοῦ ἐντολῶν* 1 Kor. 7, 19. (Röm. 8, 4.) und sein höchstes Streben ist, daß sein eigenes Leben im Thun und Leiden ein würdiges Abbild des Lebens Jesus werde. Nur weil er selbst so Christi Vorbild nachstrebt und sein Leben unter den seinem eigenen Lebensgange eigenthümlichen Bedingungen gleichsam zu wiederholen sucht, kann er die Korinther I, 11, 1. ermahnen, seine Nachfolger zu werden. Und gerade die selbstvergeßende, aufopfernde, alle äußeren Rücksichten unter ihr eigenthümliches Gesetz stellende Liebe ist es, was die Korinther von ihm lernen sollen, wie er es von Christus gelernt hat, 10, 33. Ähnlich enthält der Ausdruck Kol. 1, 10. *περιπατεῖν ὡς τ. κυρίου* ohne Zweifel auch einen Rückblick auf das geschichtliche Leben Jesus, in Uebereinstimmung mit welchem, als der Norm, sie wandeln sollen (vgl. 3, 12.). Ähnlich Phil. 1, 20; 3, 10. Auch die Leiden, welche den Apostel in so reichem Maße trafen, waren ihm darum gleichsam heilig und theuer, weil er eine Fortsetzung, Wiederholung und ein Abbild derjenigen Leiden darin erblickte, welche Jesus betroffen hatten: je mehr seine Gestalt eine Leidensgestalt wurde, desto größere Ähnlichkeit erhielt gleichsam die Copie mit dem Originale, desto kräftigere Sigel erhielt die Gemeinschaft mit seinem Herrn (*συμμορφιζόμενος; κοινωνία.*) Und das ist nicht nur paulinisch: wie Paulus 2 Kor. 4, 10. von einer *ὁμοιωσὶς τ. Ἰησοῦ* spricht, so hatte Jesus selbst die Leiden, denen seine Jünger entgegengingen, Matth. 20, 23. als *τὰ ποτήριόν μου* bezeichnet. Beide Ausdrücke haben eine große innere Ähnlichkeit *).

*) Auffallend ist die Berufung auf das Vorbild Jesus 2 Kor. 1, 19. 20. Paulus parallelisirt hier seine eigene Wahrhaftigkeit mit der Jesus. Aber während er bei sich selbst die active Wahrhaftigkeit meint — um sie kurz so zu nennen, — das, daß er sein Wort halte, bei seinen Aussagen bleibe, beschreibt er bei Christus die passive, daß die Verheißungen des Alten Bundes — denn dieser ist hier gemeint — an ihm in Erfüllung gegangen seyen. Beide Arten von Wahrhaftigkeit lassen sich nicht miteinander vergleichen, und es ist zu verwundern, daß Rückert, der sonst die Argumentationen des Apostels so peinlich verfolgt, dieß nicht bemerkt hat. Es ist aber dieß auch wieder

Endlich möchte ich auf einen Umstand aufmerksam machen, welcher mir gleichfalls darauf hinzuweisen scheint, daß das Evangelium des Paulus in weit höherem Maße, als von der neueren Kritik beinahe allgemein angenommen wird, Geschichtserzählung von Jesu war. Ich meine die Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden selbst. Sie bestanden gleich den Gemeinden in Judäa meist, wie namentlich aus dem ersten Korinthierbriefe bekannt ist, aus Leuten vom gemeinen Volk, aus ungelehrten, in der Gesellschaft nichts weniger als hochstehenden und angesehenen Menschen. Auch die Frauenschaft war ein wichtiger Bestandtheil der paulinischen Kirchen; sie war ungemein rührig, so daß, wie in Korinth, der Apostel nur zu dämpfen und Einhalt zu thun hatte; es bestand, wie aus den Grüßen am Ende einiger Briefe und aus sonstigen gelegentlichen Erwähnungen hervorgeht, zwischen Paulus und jenen gläubigen Weibern die herzlichste und innigste christliche Geistesgemeinschaft. Während nun Paulus in seinen Briefen mit grübelnden Männern, mit parteisüchtigen Emissären, mit unlauteren oder beschränkten Lehrern disputirte und eingerissene Mißbräuche rügte, oder Irrlehren widerlegte, übersehen wir leicht diesen ruhigen, im Verborgenen bleibenden Grund seiner Gemeinden, welchem eben das gemüthliche und geschichtliche Element seines Evangeliums entspricht, das nur gelegentlich hervortritt, aber auch den stillen, ruhigen, im Verborgenen bleibenden Grund bildet. *) Würde Paulus von Anfang an und ausschließlich so dialektisch und gelehrt verfahren seyn, wie er etwa im Römer- und Galaterbrief verfährt, so würden sich seine Gemeinden aus ganz anderen Personenelementen zusammengesetzt haben, als wir jetzt finden.

ein Beweis davon, wie Paulus vom discursiven Wissen um Christus gerne unmittelbar auf das intuitive, von der Reihe seiner beweglichen Handlungen auf seinen ruhenden Charakter, sein Seyn, die Totalität seiner Person überspringt. Der Schluß, daß er es darum thue, weil er wenig Einzelwissen über Jesum hatte, wäre aber darum sehr voreilig und unbegründet, wie eben unsere ganze Ausführung zeigen will.

*) Würden wir den Epheserbrief in den Kreis unserer Quellen gezogen haben, so könnten wir auch noch auf die Evangelisten hinweisen, 4, 11, deren eigenthümliches Geschäft doch nur die Geschichtserzählung als solche gewesen seyn kann. Daß auch Paulus welche als Mitarbeiter benützte, bedürfte erst eines ausführlicheren Beweises.

Warum seine Briefe so befremdlich wenige Rückbeziehungen auf die Geschichte Jesu enthalten, glauben wir schon im Bisherigen genügend erläutert zu haben. Erstens sind dieselben nicht so gar selten; sodann: seine Briefe als Briefe an Gläubige bewegen sich der Natur der Sache nach in der Regel nur in den dogmatischen Höhen, nicht in den geschichtlichen Tiefen; sie zeigen die Spitzen, nicht die breiten Grundlagen. Um aber jenes Befremden noch weiter zu beseitigen, schließen wir diesen Theil unserer Untersuchung damit, daß wir noch auf eine dreifache Seite des paulinischen Christenthums hinweisen, deren jede in ihrem Theile etwas dazu beitrug, das ohnedem so kurze menschliche Leben Jesu und dessen Einzelbegebenheiten in dem betrachtenden Bewußtseyn des Apostels etwas zurückzudrängen.

Erstens liebte auch er es, gleich den übrigen Aposteln, den Weissagungen von Jesu im Alten Testamente nachzugehen, wobei er gelegentlich auch sogar die Allegorie zu Hilfe nahm. Und nicht nur dieß: er sucht auch Typen, Vorbilder, wie denn die ausgeführteste Typologie, die des Hebräerbrießs, aus seiner Schule hervorgegangen ist und sicherlich auch manche von ihm selbst gelegentlich geltend gemachte Gedanken ausspricht. Ja, selbst über den Begriff des Typus geht Paulus hinaus, indem er, wie 1 Kor. 10, 1—11. beweist, mitunter auch Spuren eines vormenschlichen und doch geschichtlichen Ihns Christi in alter Zeit aufzufinden sucht *). Derlei Studien mußten seinen Blick von der Lebensgeschichte Jesu etwas abziehen. Uebrigens beweisen sie in anderer Art für die Sicherheit und Festigkeit des historischen Wissens des Apostels von Jesu. Denn erst nachdem die Kunde von dessen Leben eine feste Gestalt gewonnen hatte, gleichsam eine fixe Größe geworden war, konnte man sich veranlaßt finden, Weissagungen, Vorbilder, ja sogar Vorspiele des hernach Eingetretenen in den heiligen Urkunden aufzusuchen. Und in der That hat eben die Stelle 1 Kor. 10. ihren festen Standort in dem geschichtlichen Christus, dem von ihm gestifteten Abendmahl und der Taufe, und der ungleichen Stellung, welche sich die verschiedenen einzelnen Christen, wie in Korinth, zu Jesu und seinem Heile gaben.

*) Diese Stelle reicht übrigens noch weit nicht an das, was wir Offenb. 13, 8. über das vorgeschichtliche Leiden Christi lesen.

Zweitens ist das Minderpremiere der menschlichen Vergangenheit Jesu, die ihm übrigens ein köstliches Heiligthum war, bei Paulus mit eine Folge seiner überaus starken Hoffnungsrichtung. Weil der Herr der Zukunft ihm so nahe erschien (3. B. Phil. 4, 5. 1 Kor. 16, 22., und die Briefe an die Thessalonicher) und die größere Hälfte der Verwirklichung des Heils ihm in der Zukunft lag (Röm. 8, 24. *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν*), so trat der Herr der Vergangenheit ihm in größere Ferne. Auf den Kommenden und sein erst zu erwartendes Werk *) auschauend, schaute er auf den Gefommenen weit weniger emsig forschend zurück, als etwa wir heutiges Tages. Während seines Lebens war Jesus eben auch in Schwachheit, die in seinem Sterben sich vollendete; dieses Schwachheitsbild für sich mochte er nicht zu lange und zu genau fixiren, ohnedem da er das, worin Jesu Diakonie in menschlicher Niedrigkeit sich concentrirte und vollendete (Matth. 20, 28.), sein Sterben so ernstlich zum Ausgangs- und Mittelpunkt seines Evangeliums gestempelt hatte. Rühmte sich Paulus im Hinblick auf sein eigenes Leben am liebsten seiner Schwachheit, so war ihm, wenn er von Christus sprach, das liebste, dessen Kraft, dessen unvergängliches, der Schwachheit und dem Tode entnommenes Leben zu rühmen. Ihm, dem Auferstandenen, gehören die Gläubigen an; und das Evangelium des Paulus ist ebensowohl ein *εὐαγγ. τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*, wie ein *λόγος τοῦ σταυροῦ*. Vgl. ff. Stellen: Röm. 6, 9—11; 7, 4; 10, 9. 2 Kor. 4, 4; 11, 30; 13, 4. Wir dürfen diese geistliche Gemüthsstimmung des Apostels nie aus den Augen verlieren. Er vergaß, was dahinten ist und streckte sich nach dem, was vorne war; in dieser vergänglichen sterblichen Welt fühlte er sich, seitdem er mit Christo lebendig gemacht worden war, nicht mehr recht zu Hause; er sehnte sich aus ihr fort, und wie die Mahlzeichen des Herrn an seinem

*) Liegt ja doch nach der gutbeglaubigten, von Lachmann und Tischendorf aufgenommenen Lesart von Röm. 8, 23. die Verwirklichung selbst der *υιοθεσία*. welche sonst bei Paulus mit dem Eintritt der christlichen Epoche zusammenfällt (Gal. 4, 5 ff.), erst in der Zukunft. Der vermittelnde Gedanke liegt in Stellen wie Röm. 8, 19. Kol. 3, 3. 4. cf. Apoc. 21, 7. Einstweilen haben wir uns mit dem *πνεῦμα υιοσ.* zu begnügen, Gal. 4, 6. Röm. 8, 15. 16.

Leide immer zahlreicher wurden, wie er mehr und mehr den Tod (θάνατος, *thánatos*) Christi auch gleichsam äußerlich an sich fühlte und mit sich herumtrug, so eilte er aus diesem bösen Leben nur immer sehnächtiger davon, und konnte kaum erwarten, zu dem zu kommen, bei dem er allezeit daheim zu seyn hoffte. Bei solcher Gemüthsstimmung ist es wunderbar, wie fest denn doch sein Glauben eben in der Vergangenheit Jesu wurzelte, und wie sein der Vollendung der jetzigen Weltzeit zustrebender Geist noch dieses helle Verständniß der Geschichte Jesu, diesen klaren Blick in die gegenwärtigen Verhältnisse und Aufgaben (vgl. 2 Thess. 3.) behalten, ja noch Zeit finden konnte, den Wegen Gottes in der alten Geschichte sinnend nachzugehen.

Konnte der Blick des Apostels durch die Betrachtung der fernen Vergangenheit, durch den Hinausblick auf die nach ihm in naher Zukunft bevorstehende Wiederkunft Jesu von der nächsten Vergangenheit, nämlich eben den Tagen des Menschensohnes, abgezogen werden, so ist noch drittens in Anschlag zu bringen, wie lebendig er Jesum in der wirklichen Gegenwart hatte. Er wußte ihn als den Lebendigen bei sich und in sich (vgl. auch Matth. 28, 20; 18, 20.), auch darum redet er von dem, der vor ihm gelebt hatte, so wenig. — Doch eben diese Seite des paulinischen Christenthums ist es, von welcher wir unten (Nr. 5) noch genauer reden müssen. Nun aber gehen wir auf einen andern Punkt ein, auf die Lehre Jesu bei dem Apostel.

3.

Hat gleich Paulus von der Geschichte Jesu und deren einzelnen Begebenheiten in seinen Briefen nicht Vieles, und das Wenige, wie übrigens nicht anders erwartet werden konnte, meist nur gelegentlich erwähnt, so erwarten wir, daß er sich um so mehr auf die Lehre Jesu, auf seine geschichtlichen Worte berufen werde. Er ist ja der vorzugsweise lehrhafte Apostel, welcher auch in dem Gebiete der Lehre mehr kämpfte und arbeitete, als die andern Apostel alle. Schon darum, denken wir, werde er die entsprechende Seite im Leben und Wirken Jesu besonders in's Auge gefaßt, und dessen Lehrreden und Sprüche als eine willkommene

Rüstkammer benützt haben, aus welcher er seine stärksten Waffen holte, um „die Befestigungen und alle Höhe, die sich wider die Erkenntniß Gottes erhob,“ zu zerstören, 2 Kor. 10, 4 f. Um so mehr erwarten wir dieß, als jener Kampf, welchen Jesus in dem letzten entscheidenden Abschnitte seiner öffentlichen Wirksamkeit mit dem bloß gesetzlichen Judenthum seiner Zeit durchkämpfte, so viele innere Aehnlichkeit mit demjenigen darbot, welchen der spätere Apostel gegen engherzige Christen zu bestehen hatte, die jenes gesetzliche Wesen in ihr Christenthum mit herübernehmen und in ihm nachschleppen wollten. Dazu kommt: wenn irgend eine Seite der Lehre Jesu dem Apostel schon aus der Zeit vor seiner Bekehrung bekannt seyn mußte, so war es gewiß die dem Pharisäismus feindlich zugekehrte Seite derselben. Sonst müßte sein Haß gegen die Christen, in welchem er auch Christum haßte, ein ganz blinder und verstandloser gewesen seyn. Und wenn er nun als Apostel auch gelegentlich aus den Gleichnißsen Jesu und anderen seiner Lehr- oder Streitreden die ihm wichtigsten und eigenthümlichsten Lehren entwickelte, wie mußte ihm dieses Verfahren zugleich durch den eigenthümlichen Wirkungskreis erleichtert werden, welcher ihm angewiesen war! Unter Heiden hatte er ja nicht mit tief eingewurzelten, zähen jüdischen Vorurtheilen zu kämpfen; er hatte nicht nöthig, in seinen Beweisführungen auf jedem Schritt und Tritt sich mit dem alttestamentlichen Buchstaben, wie er damals von den Juden verstanden und mißverstanden wurde, auseinanderzusetzen, sondern er konnte hier geradezu und in durchschlagender Weise zu Werke gehen. Nachdem er einmal den Glauben an Jesum, als den Herrn, fest gegründet hatte, konnte er viele Lehr- und Lebensfragen, die sich erhoben, durch einfache Berufung auf gewisse Aussprüche eben jenes Herrn entscheiden, und zwar so entschieden, daß jede Widerrede wirksam abgeschnitten wurde.

In dieser natürlichsten Erwartung finden wir uns aber beinahe vollständig getäuscht.

Ausdrückliche Berufungen auf bestimmte Aussprüche Jesu kommen bei Paulus nur sehr selten vor, und nicht eben in Haupt-, sondern gerade in Nebensachen. Auch wo der Schatz sogar der jetzigen synoptischen Reden Jesu die schlagendsten Beweisthümer dargeboten haben würde, werden die wichtigsten Fragen auf ganz andere

Weise entschieden. Entweder beruft sich der Apostel auf seine apostolische Vollmacht, überhaupt die ihm gegebene Gnade, den ihm inwohnenden Gottesgeist und dessen Eingebungen, und auf den aus ihm redenden Christus; oder er geht, anstatt auf einzelne Worte Jesu, auf die Hauptthatfachen seines Lebens, namentlich auf Tod und Auferstehung zurück, wie diese Thatfachen von dem Apostel aufgefaßt und in seinem christlichen Bewußtseyn gesetzt waren. Bleibt so der Apostel einerseits ganz im Centrum, und sucht er an das allgemeine centrale Erlösungs- oder sein individuelles Apostelbewußtseyn auch das Einzelne anzuknüpfen, so verliert er sich, könnte Einer sagen, andererseits zu sehr in die Peripherie, indem er den weiten und manchmal künstlichen Umweg über eine Reihe mehr oder weniger fernliegender, manchmal nur durch Allegorie, d. h. Umdeutung verwendbar gemachter alttestamentlicher Stellen nimmt, als hätte er nicht Heiden, sondern Juden vor sich. Man könnte sich versucht fühlen, ihm selbst die Frage zuzurufen, welche er dem Petrus vorgelegt hat, Gal. 2, 14: *ἐἰ σὺ Ἰσδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῆς [λογίζη], καὶ οὐχ Ἰσδαϊκῶς, τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰσδαΐζειν;* Des doppelten Vortheils, welche ihm die Beschaffenheit derer, die er lehren will, und andererseits die Nähe der entscheidenden Lehrquelle darbot, scheint er sich so gänzlich begeben zu haben. Dieser Mißgebrauch der Reden Jesu scheint abermals nur entweder auf ein Nichtwissen oder ein Nichtwissenwollen schließen zu lassen, auf Unbekanntschaft mit den geschichtlichen Reden des Herrn oder auf Unbekümmertheit um das, was dieser „im Fleische“ gesagt hatte. Diese Unbekümmertheit selbst aber wäre nur aus dem Bewußtseyn des Apostels zu erklären, den Sinn des Herrn, 1 Kor. 2, 16., den Geist Gottes, 7, 40., zu besitzen, daraus und daraus allein gültige Entscheidungen schöpfen zu können 2, 15., und gelegentlich auch übernatürliche Aufschlüsse durch Offenbarungen zu erhalten.

Ein Beispiel oder zwei mögen das Auffallende der hier besprochenen Erscheinung erläutern.

Die Frage wegen des Essens von Gözenopferfleisch ist 1 Kor. 8. mit wunderbarer Feinheit und Tiefe behandelt. Ebenso eine ähnliche Röm. 14. Daß Paulus die Frage ganz in dem Sinne entscheidet, in welchem Jesus selbst sie entschieden haben würde,

darüber kann kein Zweifel seyn. Aber wie nahe lag es hier, anstatt, wie in der ersten Stelle auf die Gnosis und die Liebe, und wie in beiden, bis auf den Tod Jesu zurückzugehen, oder wenigstens außer und neben diesen Gedanken, auch jenen scharfen, entscheidenden Canon anzuführen, welchen Jesus selbst Matth. 15, 11. in so behältlicher antithetischer Weise für Lösung derartiger casuistischer Fragen gegeben hatte! Die Anwendung auf die speciellen Fälle, welche allerdings Jesus in dieser Gestalt nicht vor sich gehabt hatte, wäre überaus leicht gewesen.

Röm. 13, 1—7. ist gleichfalls unstreitig ganz aus dem Sinne Jesu gesprochen. Aber wie nahe lag auch das Wort Jesu Matth. 22, 21.!

Die Rechtfertigung aus dem Glauben, nicht durch Gesetzeswerke, zu beweisen, gibt sich der Apostel in den Briefen an die Römer und Galater bekanntlich große Mühe. Warum finden sich nun nicht, nebenbei wenigstens, außer den Beweisen aus dem Alten Testamente, der Geschichte, der menschlichen Sündhaftigkeit u. s. w. Hinweisungen darauf, wie der lebende Jesus die Sünder als solche aufgenommen *), wenn sie nur ihren Sinn änderten und an ihn glaubten; Anspielungen auf die häufigen Segensworte des Herrn: „dein Glaube hat dich gerettet,“ sowie auf die ganze Art und Weise, wie Jesus vom Glauben redete, sich den Menschen gab und sie zu sich lud? Und wäre es nicht wirksam gewesen, wenn Paulus neben Abraham, welcher ihm nach der ächt phylionischen Art, Personen des Alten Testaments zu Repräsentanten eines religiösethischen Princips zu machen, als Vertreter des Glaubens gilt, auch jenes Kind hingestellt hätte, welches Jesus in die Mitte seiner Jünger hingestellt hat, um eben das *εργάζεσθαι* im paulinischen Sinne, das ihr Fehler war, ihnen zu verleiden und zu vertreiben? Ist nicht die ganze Geschichte Jesu, wie sie uns auch nur von Matthäus gegeben wird, — um von Lukas, der als Pauliner von der neueren Kritik auch sogar in seinem

*) Dieser Zug aus dem Leben Jesu ließ sich um so treffender gerade von Paulus verwenden, je näher sich im damaligen jüdischen Denken die Begriffe „Sünder“ und „Heide“ berührten, Gal. 2, 15. (Röm. 9, 30.) Matth. 26, 45 (?) Loh. 13, 6.

Evangelium nur mit Mißtrauen gehört wird, abzusehen — voll von Zügen, welche zur Erhärtung jenes paulinischen Grundsatzes nicht bloß zur Noth verwendbar sind, sondern recht eigentlich zu solcher Verwendung einladen und auffordern?

Nun wir finden eben einmal diesen evangelischen Geschichts- und Lehrstoff in den Briefen weder rein thetisch, noch polemisch benützt. Dabei hätten wir uns zunächst zu beruhigen. Eines aber müssen wir doch mit allem Nachdruck geltend machen, was in seiner ganzen Schärfe und grundsätzlichen Allgemeingiltigkeit gegen jene Kritik nicht genug geltend gemacht werden kann, welche sich bemüht, die Kluft zwischen der Lehre des Apostels Paulus einer- und der Lehre der Urapostel und Jesu selbst andererseits so weit und unübersteiglich als möglich zu machen. Paulus mußte, wenn er auch sozusagen nur sich den Rücken gedeckt halten wollte, wissen, daß gegen die ihm eigenthümlichen oder von ihm mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Lehren keine positiven Aussprüche Jesu in's Feld geführt werden konnten. Um aber auch nur dieß zu wissen, mußte er schon eine genaue und ziemlich vollständige Kenntniß der Reden Jesu besitzen. Würde er eine solche nicht bejessen haben, würde dieses ganze Gebiet für ihn ein unbekanntes Land gewesen seyn, so war er ja keinen Augenblick sicher, ob nicht, durch die Auctorität irgend eines angesehenen Chrenzeugen wie Jakobus oder Petrus verbürgt, ein Spruch Jesu aus diesem unbekannten Gebiete hervorgezogen worden wäre, wie etwa der: „So ihr euch nicht beschneiden laßet, so könnet ihr nicht in das Himmelreich kommen;“ oder der: „Ich werde die Völker nicht annehmen, wenn sie nicht das Gesetz Moses halten.“ Daß aber in dieser Art gegen Paulus jemals gekämpft worden ist, davon haben wir nicht die mindeste Spur, sondern in seiner Anerkennung durch die älteren Apostel Gal. 2, 9. haben wir den deutlichsten Beweis vom Gegentheil, sowie in noch vielem Andern, z. B. in dem Eindruck, den die Gemeinden in Judäa von ihm erhielten Gal. 1, 23: *εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρευε* *). Es können also,

*) Den selben Glauben, den er einst auszurotten suchte. Vgl. 1 Kor. 15, 19. *ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ*. Auch auf die Verbindung, in welcher auch später Paulus stets mit den palästinensischen Gemeinden

dürfen wir mit Sicherheit schließen, diejenigen Sätze, in welchen Paulus von den Uraposteln sich unterschied, oder gar mit ihnen im Streite lag, nicht schon auf die eine oder andere Seite hin klar und deutlich von Christus entschieden gewesen seyn, sondern die beiderseitigen Bekenntnißunterschiede, wenn es solche gab, müssen dem Gebiete der menschlichen Folgerungen und Schlüsse aus dem Lehren und Leben des Herrn angehört haben. Es können sozusagen nur Unterschiede der Auslegung, nicht des Textes selbst — welcher beiderseits der geschichtliche Christus war — gewesen seyn.

Es würde uns über die Grenzen unserer jetzigen Aufgabe hinausführen, wollten wir die Tragweite des ebenerwähnten allerdings zunächst nur abwehrenden Kanon näher im Einzelnen beleuchten. Wir glauben aber durch diese Betrachtungen, selbst in dieser Allgemeinheit, Folgendes unwidersprechlich dargethan zu haben. Fänden wir bei Paulus auch kein einziges Citat von Worten Jesu, würde er auch immer und überall auf den Christus in sich recurriren, so konnte er diesen Christus mit dem außer sich, oder mit Jesus nur dann identificiren, wenn er sicher war, daß nicht jener verneinte, was dieser bejaht, und jener bejahte, was dieser verneint hatte. Würde er über diesen Punkt seiner Sache nicht gewiß gewesen seyn, so stand sein ganzes apostolisches Wirken jeden Augenblick in Gefahr, mit Recht als ein falsches erwiesen zu werden; er lief dann vergeblich Gal. 2, 2. Oder mußte er sich als einen zweiten, besseren Christus, als eine Art von montanistischem Paraklet proclamiren, von was er doch gewiß himmelweit entfernt ist. Jene Sicherheit aber, die er wirklich besaß, gewann er dadurch, daß er auch mit der geschichtlichen Lehre des geschichtlichen Christus genau bekannt war.

Handgreifliche Einzelbeweise, welche das so auf dem Wege des Schlusses Gefundene als wirklich vorhanden darthun, können wir nun, wie wir zugestanden, nicht viele anführen, weit weniger als wir erwarten mußten. Doch aber fehlen sie nicht ganz. Wir gehen von dem, was wir zu finden vergeblich erwarteten, zu dem, was wir wirklich finden, über.

Elieb und die er durch die Geldsammlungen zu ihren Gunsten lebendig zu erhalten suchte, kann man mit Vechler (Apost. und Nachapost. Zeitalter 2. Aufl.) hinweisen. Nur hat Vechler dieses Moment, wie mir scheint, überhäugt.

Es gibt bekanntlich bei Paulus auch förmliche Citate von Worten Jesu, zum Beweise, daß er solche kannte und sie ihm normative Geltung hatten. War es uns vorhin von großer Wichtigkeit, daß neben der mystischen Auffassung seines Verhältnisses zu Christo doch auch die klar verständige hergeht, wornach er Jesu Ihm nachahmt und nach seinem Vorbild sein Leben einrichtet, so ist es uns hier von ebensovogroßer Wichtigkeit, die Thatsache als solche festzustellen, daß er auch mitunter wie ein Schüler spricht, welcher bestimmte Worte seines Meisters vor sich hat und anzieht. Außer dem Christus, aus welchem heraus er lebt, und welcher in ihm lebt (Gal. 2, 20.), fanden wir auch einen Christus, dem er nachlebt; ebenso finden wir außer dem Christus, der in ihm redet (2 Kor. 13, 3.), auch einen Christus, welcher einst dieß und jenes sagte und welchem jetzt Paulus nachredet.

Wollten wir auch die Apostelgeschichte benützen, so wäre mit Apostelgeschichte 20, 35. zu beginnen, wo ein gewiß echtes, in den Evangelien nicht mehr erhaltenes Wort Jesu angeführt wird. Aus den Briefen des Apostels gehören vor allem hieher die wichtigen Stiftungsworte des Abendmahls. Von den Differenzen zwischen Paulus-Lukas und den zwei anderen Evangelien können wir hier absehen: die Uebereinstimmung im Wesentlichen und Wichtigsten ist vorhanden *). Die sicherste und auch in anderer Hinsicht merkwürdigste von allen Stellen, in welchen Paulus auf ein einst vom Herrn gesprochenes Wort zurückweist, ist die 1 Kor. 9, 14. Der hier angezogene Ausspruch Jesu (auf welchen auch 1 Theß. 2, 6. sich bezieht) findet sich, wenn auch nicht wörtlich, doch dem Sinne nach, Matth. 10, 10. Luk. 10, 7. Kannte Paulus diese einzelne den Aposteln für ihre künftige Amtsführung von Jesu gegebene Anweisung, so waren ihm die übrigen, wie wir sie etwa Matth. 10. lesen, gewiß auch nicht unbekannt. Zugleich wird durch dieses Citat bestätigt, daß das Wort *εὐαγγέλιον* nicht etwa erst im apostolischen Sprachgebrauche sich gebildet hatte, sondern zu dem Grundstock des Redeschazes Jesu selbst gehörte. Weiter ist beachtenswerth *διότι* B. 14. Dem Inhalte nach ist

*) Ueber die Quelle des Abendmahlsberichts bei Paulus siehe unten bei Nr. 4.

der Ausspruch des Herrn eher eine Erlaubniß als ein Gebot, wie denn Paulus selbst B. 4. 12. (das zweitemal) nur von ἐξουσία redet: der Ausdruck διατάσσειν (διαταγή, vgl. ἐπιταγή 1 Kor. 7, 25.) beweist aber eben dieß, daß ihm das Wort des Herrn buchstäblich vorschwebte: denn seiner Form nach lautet es bei Matthäus und Lukas wie ein Befehl *). Endlich 9, 13. stellt er den Dienst der Apostel in Parallele mit dem Tempeldienst (vgl. Röm. 15, 16.), was eine auffallende, von keinem Ausleger bemerkte Ähnlichkeit mit Matth. 12, 3—6, darbietet, wo Jesus selbst den Dienst der Apostel mit dem der Priester im Tempel vergleicht. Diese eigenthümliche Auffassung des apostolischen Berufes, sowie ohne Zweifel das vorangehende ἀπορριῶν (1 Kor. 9, 10. vgl. mit Luk. 9, 62; 17, 7.) scheinen auf ursprüngliche Gedanken und Worte Jesu selbst zurückzudeuten; ebenso erinnert das Bild von ποικαλνεῖν 1 Kor. 9, 7. an Luk. 17, 7.

Die für unsern Zweck nächstwichtige Stelle ist die 1 Kor. 7. Die Scheidung zwischen dem, was der Apostel von sich aus festsetzt, und was durch bestimmte Aussprüche des Herrn schon entschieden ist, zwischen seiner eigenen Meinung (γνώμη) und dem Befehle (ἐπιταγή) Christi finden wir nirgends so deutlich und scharf vollzogen, wie hier (s. unten Nr. 4.) in den Versen 10. 12. 25. Im Vers 10. 11. beruft sich der Apostel auf das Scheidungsverbot Matth. 5, 32., nur daß was hier dem Manne verboten ist dort auch auf das Weib ausgedehnt wird. Hätten wir nun auch nur die Gestalt des Sages bei Matth. und bei Lukas 16, 18., so müßten wir doch voraussetzen, weil so bestimmt auf einen Ausspruch Jesu hingewiesen ist, es könne diese Erweiterung, so nahe sie lag, nicht erst auf einer Folgerung des Apostels beruhen, sondern es müsse eine noch vollständigere Ueberlieferung dieses Spruches gegeben haben, in welcher auch derjenigen Ehescheidung erwähnt wurde, welche von dem Weibe ausgeht. Bei Mar-

*) Paulus bezeichnet es so eben nur mit Rücksicht auf die Form: denn hätte er es als wirklichen Befehl, auch dem Inhalt nach, angesehen, so hätte er als Apostel und Arbeiter am Evangelium nicht die entgegengesetzte Maxime zu der seinigen machen können, 1 Kor. 9, 15; 4, 12. 2 Thess. 3, 8 u. f. w.

kuß aber 10, 12. finden wir nun eben diese vollständigere Form wirklich. Das *ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ — καταλλαγήτω* B. 11. ist vielleicht gleichfalls nicht als ein erklärender Zusatz des Apostels, sondern als ein jetzt nicht mehr anderwärts nachweisbarer Ausspruch Jesu zu nehmen. — Auch die Bemerkung, B. 25., daß er eine Verordnung des Herrn über die Jungfrauen nicht kenne, ist wichtig, weil auch sie uns zeigt, wie sehr sich der Apostel in Abhängigkeit von den geschichtlichen Aussprüchen des Herrn gewußt hat. Als genauer Kenner, zuverlässiger Ausleger des Sinnes Christi und treuer Verwalter seiner Wahrheitschätze kann allerdings auch der Apostel seine eigenen Entscheidungen dicht neben die des Herrn stellen, und wie 14, 37. gerade den Propheten und Geistesmännern in einer Gemeinde die Einsicht zumuthen, daß beide im Grunde eins seyen, und wo der Herr eine Lücke gelassen hatte, der Apostel als sein rechtmäßiger Stellvertreter mit ergänzenden Sätzen eintreten dürfe: wo aber der Herr schon gesprochen hatte, da legt der Apostel, wie 1 Kor. 7. zeigt, die Hand auf den Mund, und wiederholt nur, als sein Herold, dessen Worte.

Von diesen deutlichen und ausdrücklichen Rückweisungen können wir nun unterscheiden die stillschweigenden, von den Citaten die Reminiscenzen. Hätten wir vollständigere Sammlungen der Reden Jesu einer-, und alle Paulusbriefe andererseits, so würden wir wahrscheinlich außerordentlich zahlreiche Anspielungen auf jene in den letzteren finden. Aber auch jetzt fehlen sie nicht. Wir führen hier nur einzelne an. Röm. 12, 14. 16—21. lesen wir sittliche Ermahnungen, welche mit einzelnen Aussprüchen Jesu, besonders in der Bergpredigt, so viele Aehnlichkeit haben, daß die Vermuthung gewiß nicht unbegründet ist, es müssen ihm hier bekannte Reden Jesu vorgeschwebt haben. Auch die Aussprüche über das lieblose Nichten Röm. 14, 4. 2, 1. erinnern sehr stark an Matth. 7, 1 ff. Die eschatologischen Vorstellungen des Apostels, so viel Eigenthümliches auf der einen Seite und Allgemeinjüdisches auf der andern in ihnen aufgezeigt werden mag, schließen sich doch, namentlich 1 Theß. 5, 1 ff., wie unten im Einzelnen gezeigt werden wird, so genau an Reden Jesu an, daß wir eine

Erinnerung an solche annehmen müssen *). Wenigstens ist in allen bisher genannten Stellen diese Annahme viel natürlicher, als wenn man glaubt, Paulus habe rein nur aus seinem christlichen Sinn, Geist, Bewußtseyn, oder wie man es nennen mag, geredet, wobei die manchmal beinahe wörtliche Uebereinstimmung mit Aussprüchen Jesu an's Wunderbare streifen würde. — Ähnlich glauben wir nun, sind auch manche andere Stellen aufzufassen. Daß die Christen als solche sich auf Leiden und Trübsale gefaßt machen müssen, wird 1 Theß. 3, 3. als etwas Nothwendiges und Allbekanntes vorausgesetzt, wie es denn auch früher schon den Theßalonichern von Paulus erklärt worden war (ebendasselbst.) Diese Nothwendigkeit des Leidens (vgl. Apgeßch. 14, 22.) war gewiß nicht erst allmählig als ein Grundzug im Christenleben erkannt worden, weil die allgemeine Erfahrung es so gab und die Natur der geschichtlichen Verhältnisse es mit sich brachte, sondern weil es zu den Grundzügen des Bildes gehörte, welches der Herr selbst von einem Jünger (Christen) in einer Reihe von einzelnen Aussprüchen entworfen hatte. Diese allgemeineren Stellen schließen wir noch mit einer Hinweisung auf Röm. 14, 13. 15. (vgl. 1 Kor. 6, 12.), wo das Verhältniß der christlichen Freiheit zu der liebevollen Rücksicht auf Andere in einer Weise aufgefaßt ist, die ganz und gar mit dem Grundsatz Jesu in der Behandlung von Aidiaphera übereinstimmt Matth. 17, 26. 27.; sowie auch der Vers, welcher zwischen jenen beiden in der Mitte steht, B. 14. lebhaft an Matth. 15, 11—20. erinnert. Das *πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* involvirt unserer Ansicht nach eben auch ein solches rückschauendes Wissen von Jesu, dessen allgemeiner Geist und Sinn, wie er sich in seinen einzelnen Handlungen ausgesprochen hatte, von dem Apostel am lebendigsten erkannt und ganz gleichsam in sein eigen Saft und Blut verwandelt worden war **).

Weitere einzelne Stellen mögen der Kürze wegen nur noch hier einander gegenübergestellt werden, wie sie eben dem Verfasser

*) Vgl. auch Thierich, Versuch zur Herstellung ec. S. 93 ff. 113 ff.

**) Gal. 1, 11. 12 bleibt deshalb, wie wir noch weiter zeigen werden, ganz in seiner Wahrheit.

beikommen, ohne daß er irgend Anspruch auf Vollständigkeit machen wollte:

- | | |
|---|---|
| Röm. 2, 19. <i>ὁδηγὸς τῶν τυφλῶν</i> u. | Matth. 15, 14. <i>τυφλοὶ ὁδηγοὶ τ. τυφλῶν.</i> |
| Röm. 13, 9. Die Zusammenfassung des Gesetzes nach | Matth. 22, 40. |
| Röm. 14, 17. Beschreibung des Reiches Gottes. | Matth. 5, 3 ff. Eingang der Bergpredigt. |
| 1 Kor. 10, 27. <i>πᾶν τὸ παρατιθ. ἐσθίετε.</i> | Luk. 10, 8. <i>ἐσθίετε τὰ παρατ. ὑμῖν.</i>
Die Ansicht, es sei dieß von Paulus aus in das dritte Evangelium gekommen, hat gewiß nicht mehr Recht, als die andere, dem Pauliner Lukas sehe dieser geschichtliche Ausspruch Christi besonders wichtig gewesen, ein Ausspruch, welcher ganz zu Matth. 15, 11 ff. paßt, und wahrscheinlich von Jesu selbst befolgt wurde, wenn er mit „den Sündern aß“ Matth. 9, 11. 11, 19. |
| 1 Kor. 2, 11. <i>τὰ τ. θ. οὐδεὶς ἔγνωκε.</i> | Matth. 11, 27. <i>οὐδεὶς τ. πατ. ἐπίγνωσκει εἰ μὴ</i> u. |
| 1 Kor. 13, 2. der Berge versetzende Glaube. | Matth. 17, 20. Kann jedoch auch sprichwörtliche Redensart gewesen seyn. |
| 1 Kor. 6, 13. <i>τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ</i> u. | Matth. 15, 17. <i>οὐ νοεῖτε</i> u. |
| 2 Kor. 1, 17. <i>παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ</i> u. | Matth. 5, 37. <i>ἐσται δὲ ὁ λόγος</i> u. |
| 1 Thess. 4, 8. <i>ὁ ἀδελτῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀδ.</i> u. | Luk. 10, 16. und die Parallelen. |
| 1 Kor. 8, 12. <i>ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς . . . εἰς χριστὸν ἁμαρτάνετε.</i> | Matth. 18, 5. Vgl. mit 6 und 25, 40. 45. |

Es sey hier ausdrücklich bemerkt, daß man über jede einzelne dieser Parallelen streiten mag, und ein zu großes, wirklich entscheidendes Gewicht auf sie nicht gelegt werden soll. Aber zusammen genommen mit allem übrigen machen sie gewiß auf den Unbefangenen den Eindruck, daß sie alle oder zum Theil wahrscheinlich Rück Erinnerungen an Worte Jesu enthalten, welche der Apostel Paulus aus mündlicher Ueberlieferung, möglicherweise auch (?) aus schriftlichen Quellen kennen gelernt hatte. (s. 4.)

Gegenüber von diesen ausdrücklichen oder stillschweigenden

Rückweisungen auf Worte Jesu erscheinen nun freilich die Anführungen von Worten oder Anspielungen auf Worte des Alten Testaments unverhältnißmäßig zahlreich, und einige Bemerkungen zur Würdigung dieses auffallenden Uebergewichts, und überhaupt zur Abwägung des Verhältnisses zwischen jenen zweifachen Rückweisungen mögen diesen Theil unserer Betrachtung beschließen *).

Vorerst darf aus der Häufigkeit der alttestamentlichen Citate nicht geschlossen werden, Paulus habe eben keine Aussprüche Jesu selbst, die er an die Stelle jener setzen konnte, gekannt. Denn allen Spuren nach verfuhr die Urapostel, welche doch jene Kenntniß unzweifelhaft besaßen, in ihren (von der Evangeliumsverkündigung im engeren Sinne zu unterscheidenden) Lehrvorträgen ebenso; dieß ist also nur einer der Punkte in welchen Paulus mit ihnen auf gleichem Boden steht und gleiches Verfahren einhält. Die Schwierigkeit ist nur die, zu erklären, daß Paulus, welcher dem alttestamentlichen Gesetz so frei gegenübersteht, und keine Juden vor sich hatte, ebenso verfuhr, wie die im gesetzlichen Wesen noch mehr gebundenen Apostel, welche unter „der Beschneidung“ wirkten, Gal. 2, 9. Hat er denn, möchte man fragen, ehe er die Heiden zu Christus bekehrte, vorher einen alttestamentlichen Cursus mit ihnen durchgemacht? Ist nicht vielleicht deshalb die Geschichte und

*) Die paulinische Lehre vom Gesetz ist zum Ueberdruße besprochen. Dagegen fehlt es in der hieher einschlägigen deutschen Litteratur — soweit ich sie kenne — an einer eingehenden Untersuchung über den wirklichen Gebrauch des Alten Testaments bei dem Apostel, wie sie natürlich hier auch nicht gegeben werden soll. Verhältnißmäßig das Beste darüber findet sich in dem London 1855 in 2 Bänden gr. 8. erschienenen, überhaupt sehr beachtenswerthen Commentar über die Briefe an die Thessalonicher, Galater, Römer, von Benjamin Jowett, I, 353 f. II, 20 ff. und gelegentlich. Der Verfasser zeichnet sich vor vielen seiner auf diesem Gebiete thätigen Landsleute auch durch eine genaue Kenntniß der neueren deutschen exegetischen und kritischen Litteratur aus. Das 1854 in 2 Quartbänden erschienene Prachtwerk von Conybeare und Howson *The Life and Epistles of St. Paul* geht auf diese und andere kritische Fragen beinahe gar nicht ein. Dagegen ist in letzterem Werke, welchem die deutsche Litteratur nichts Aehnliches an die Seite zu setzen hat, alles was zur antiquarischen Aufklärung der Geschichte des großen Heidenapostels beigetragen werden kann, mit großer Gelehrsamkeit und erstaunlichem Fleiße gesammelt.

Lehre Jesu so kurz bei ihm weggekommen, wie es (bei oberflächlicher Betrachtung) den Anschein hat?

Das Befremdliche der hier bezeichneten Erscheinung wird sich mindern, wenn wir Folgendes bedenken. 1) Rein heidenchristliche Gemeinden gab es auch in dem paulinischen Kirchenkreise schwerlich irgendwo. Nicht einmal die Galater vor dem Eindringen der judenchristlichen Sendlinge dürfen wir als solche denken. Das Judenthum hatte schon vor dem Eintritt des Christenthums überall seine Kolonien; es übte einen großen Zauber über die Bevölkerung des römischen Weltreichs aus in jenen Zeiten der Auflösung der Religionen, und es gab kaum irgendwo eine Stadt, in welcher nicht eine Anzahl Proselyten des Thores (also unbeschnittene gottgläubige Heiden) sich befunden hätte, unter denen das Alte Testament gebraucht wurde, und aus denen die paulinische Kirche sich stark recrutirt haben muß *). 2) Als geheiligter Text existirte noch kein Evangelium; der alttheilige Text war nur das Alte Testament. 3) In den Briefen an die Thessalonicher, Philipper, Kolosser, Philemon kommen keine alttestamentlichen Citate vor; die meisten finden sich eben nur da, wo Paulus sich mit Juden oder dem Judenthum auseinandersetzt — so im Galaterbriefe etwa 10, im Römerbriefe etwa 52. 4) Wendungen, wie Röm. 7, 1., namentlich aber Gal. 4, 21., welche letztere einen entschieden ironischen Anstrich hat, zeigen, daß manchmal eben nur Rücksicht auf jüdische Gegner oder jüdische Einwendungen ihn zu einem dialektischen oder allegorischen Streifzuge in's Alte Testament veranlaßte. 5) Manches ist von den Auslegern als Beweis aus dem Alten Testamente aufgefaßt und oft als Beweis gepreßt und verfolgt worden (namentlich von Rückert), was nur ein Beleg seyn soll, oder eine Anweisung, wie unabhängig vom Alten Testament feststehende Wahrheiten mit demselben können vermittelt werden. 6) Der alttestamentliche Text ist überhaupt und im Ganzen betrachtet nicht die Substanz, aus welcher heraus der Apostel denkt,

*) Man vergleiche auch meine Bemerkungen über den Pharisäismus des Josephus in Ullmann, Stud. u. Kritik. 1856. Heft 4.; außerdem über die damalige Verbreitung des Judenthums, Ausland 1857, S. 755 ff. Das Proselytenwesen dürfte überhaupt zur richtigen Würdigung der Zustände paulinischer Gemeinden noch schärfer, als bisher geschehen, in's Auge gefaßt werden.

sondern nur die Form und das Gewand, worein er seine rein-christlichen, meist unabhängig entstandenen, Gedanken kleidet. Er liest es mit christlichen Augen, und findet daher nur Christliches. Daher ist 7) auch die Art seines Citirens eine überaus freie, indem er entweder weit auseinanderliegende Stellen zusammennimmt, (Röm. 11, 8; 9, 33.), oder einem christlichen Grundgedanken einen alttestamentlichen Text als heiliges Motto nur unterlegt (wie namentlich bei dem Spruche Habakuk 2, 4. der Fall ist), mittelst einer Erweiterung des ursprünglichen Sinnes, oder geradezu den ursprünglichen Sinn (wie Röm. 2, 24., vgl. mit Jes. 52, 5.), oder endlich sogar den Text durch Einschaltungen und Zusätze in's Christliche ändert, 1 Kor. 3, 19; 14, 21; 15, 45. Diese Uebergewalt des unabhängigen christlichen Elements zeigt sich überall, und in letzteren Stellen, sowie da, wo wie Gal. 3, 16; 4, 24 ff. 2 Kor. 3, 13. Röm. 10, 6 ff. dem Texte durch die Auslegung Gewalt angethan wird, am allermeisten.

Damit wollen wir keineswegs leugnen, daß auch dem Apostel selbst viel daran lag, seinen Christusglauben in den wesentlichen Stücken sowohl, als auch bis in's Einzelne hinaus vom Alten Testament bestätigt zu sehen: wenn aber Baur, Paulus S. 664 f. sagt, das Alte Testament sey auch ihm selbst die Quelle aller objectiven Wahrheit, auf welcher alle Gewißheit des christlichen Glaubens „beruhe,“ so widerstreitet diese Behauptung nicht nur den eigenen Erklärungen des Apostels, welcher seine christliche Erkenntniß von Christus und dem Geiste Gottes herleitet, sondern auch wirklich dem exegetischen Thatbestand. Jedenfalls wenn man sich wundert, daß der Apostel noch so jüdisch rechtgläubig sey, sollte man sich nicht zugleich darüber wundern, und für unglaublich erklären (S. 211), wenn die Apostelgeschichte 24, 14. ihn sagen läßt, er glaube allem dem, was im Geseze und den Propheten geschrieben stehe. Denn Paulus sagt ja in dieser Stelle der Apostelgeschichte nur, was er nach Baur in den ächten Briefen wirklich thut.

Für das ganze Verhältniß, in welchem bei Paulus der Text der Worte Jesu zu dem Texte des Alten Testaments steht, gibt es keine bezeichnendere Einzelstelle, als die schon mehrfach erwähnte 1 Kor. 9, 1—14. Wir finden hier, mit Ausnahme des rein

apokalyptischen, gleichsam alle die Grundelemente beisammen, welche in dem christlichen Denken und Lehren des Apostels zusammenwirkten: das rein rationelle, das alttestamentlich=eregetische, das neutestamentlich (evangelisch=) traditionelle, und über allen schwebend, das sie zur Einheit verbindende, auf ein bestimmtes Ziel hin beherrschende, also eigentlich constitutive *), christlich=pneumatische, das sich bei ihm mit dem Bewußtseyn der apostolischen Berufung und Vollmacht verbindet. Für die hier besprochene Sache hat er Vernunftgründe, B. 7; Rechts- und Billigkeitsgründe 4—6. 11. 12; Gründe aus geschichtlicher Analogie, 13. Er macht sie alle geltend. Aber sie alle sind nur Gründe *κατὰ ἀνθρώπων* B. 8; und sein Evangelium, überhaupt sein apostolisches Lehren darf auch nicht in dem scheinbar kleinsten und unwichtigsten Punkte, nicht in einem Infinitesimaltheile ein Lehren und Wirken bloß *κατὰ ἀνθρώπων* seyn (Gal. 1, 11. **). Den nächsten Schritt über das bloße Denken und Beweisen aus menschlicher Einsicht und Meinung hinaus in ein höheres Gebiet thut er, indem er in das Alte Testament zurückgeht, 9, 9. 10., welches hier freilich, da es nichts unmittelbar Verwendbares darbietet, nur durch Allegorie herbeigezogen werden kann, zuerst selbst pneumatisch=allegorisch, d. h. bei Paulus: christlich umgedeutet werden muß, um mit dem zunächst von dem Apostel in's Auge gefaßten christlichen Sage übereinzustimmen. Das Entscheidendste liegt endlich in dem, was ganz mit dem Bisherigen übereinstimmend der Herr selbst gesagt hat, auf dessen Ausspruch hin ja Petrus und die übrigen Apostel (B. 4. ff.) so handelten,

*) Daher auch von Paulus, wenn er sich selbst gleichsam construirte, mit Recht als das Einzige hervorgehoben, Gal. 1, 11. 12. 1 Kor. 2, 10. 13. 15. und andere Stellen.

**) Mit Recht hebt Baur, Paulus S. 656 ff. das wirklich 'Rationelle' in dem paulinischen Denken und Lehren hervor. Aber seine „größte Eigenthümlichkeit“ S. 658 würde der Apostel selbst hierin nicht erkannt haben, und wenn er auch in seinen Entwicklungen die „Momente des sich selbst bewegenden Begriffs“ S. 657 noch weit kunstgerechter auseinanderlegen würde, als er wirklich thut und zu thun im Stande ist, so würde er auch dieß noch zu dem *λαλεῖν κατὰ ἀνθρώπων*, 1 Kor. 9, 8, zu den *διδασκοὶ ἀνθρώπων* *σοφίας λόγοι* 2, 13. gerechnet und hoch über den „sich selbst bewegenden Begriff“ das Kreuz Christi und das schlichte Wort von demselben aufgepflanzt haben, 2, 2; 1, 23.

wie sie handelten. Dieser letzte Spruch steht keineswegs als der letzte dem Werthe nach, sondern alles Bisherige, namentlich die mosaische Stelle, wurde schon gleichsam durch das Medium desselben angesehen. Daher knüpft sich an letztere gleich ein anderer Vers 10., welcher offenbar schon seiner Form wegen ein Citat ist (wie Ewald und vor ihm Rückert richtig erkannt haben), aber ein Citat nicht einer alttestamentlichen Stelle, sondern wie mir scheint, eines Spruches Jesu, der sich dem Apostel hier durch einen Gedächtnißfehler als ein alttestamentlicher darstellte *). Bleiben wir aber auch nur bei Vers 14. als einem Ausspruch des Herrn stehen, so würden wir uns sehr täuschen, wenn wir glaubten, derselbe müsse nach dem Sinne des Paulus auch erst durch das Alte Testament gestützt und gerechtfertigt werden, oder durch die von ihm beigebrachten Vernunftgründe. Vielmehr ist er das am meisten auf sich selbst stehende Einzelelement der ganzen Beweisführung, dessen Sinn wir am besten so ausdrücken können: „In Uebereinstimmung mit allem Bisherigen hat auch der Herr jene bekannte Verordnung gegeben, nach welcher, wie ihr wißt und von mir schon gesagt ist, seine andern Apostel sich richten.“

Fassen wir das Resultat zusammen: Wenn auch Paulus seine Lehre aus dem Alten Testamente häufiger und eifriger begründet, als nach unserem Meinen vielleicht durch die Umstände geboten war, so darf daraus doch nicht geschlossen werden, daß er nicht als die nächste, entscheidendste Auctorität das geschichtliche Wort Jesu betrachtet habe. Er geht im Einzelnen auf letzteres wenig zurück, und zwar insofern mit Recht, als er sich dadurch in seinem Lehren der damaligen niederen pharisäischen Scholastik gleichgestellt haben würde, welche nur Citate von Aussprüchen alter Meister aneinander zu reihen wußte, und als sein Verhältniß zu Jesu und seinem Sinn ein durchaus principielles, unendlich inniges und in höherer Weise harmonisches war, so daß es durch einzelne Anführungen nicht gestützt oder bewiesen zu werden brauchte. Allein in einzelnen Fällen beweist der Apostel doch, daß es ihm

*) Ist natürlich bloße Vermuthung; allein eine sehr nahe liegende. — Luk. 17, 7. ist ἀποτρ. und ποιμ. auch, mit geforderter nächster Anwendung auf die Apostel als δοῦλοι χριστοῦ, zusammengestellt, 1 Kor. 9, 7. 10.

auch an jenem niedergeschichtlichen Detailwissen über die Aussprüche Jesu nicht gefehlt hat; auch dürfte es ihm nicht abgehen, wenn er bis auf die Nebendinge hinaus sicher seyn wollte, daß er sich niemals in einem Widerspruch mit den einstigen Erklärungen Jesu befinde.

4.

Schon im Bisherigen sind wir gefaßt auf manchen Widerspruch zu stoßen, besonders von Seiten Solcher, welche wähnen, der von dem Apostel selbst so entschieden geltend gemachte Offenbarungsscharakter seines Christusglaubens und seines apostolischen Lehrens schließe ein traditionelles Wissen von dem Leben und Lehren Jesu aus (Gal. 1, 12.); wo ein solches sich zu finden scheine, sey es in der Regel auch nur von dem erhöhten Christus herzu-leiten; von diesem seyen dem Apostel auch derartige Einzelbe-lehrungen zugeflossen. Versucht Einer, einmal ausdrücklich jene rückschauenden Elemente im paulinischen Christenthum, wie wir sie unter 2. 3. aufgezeigt haben, als traditionelle im gewöhnlichen Sinne darzustellen, so macht er sich bei Manchen zum Voraus verdächtig, als wolle er überhaupt das paulinische Christenthum depotenziren, den realen Verkehr des Auferstandenen mit seinem Apostel leugnen und am Ende gar den Letztern sey es nun der Selbsttäuschung oder der Täuschung Anderer bezichtigen. Ohne uns durch solche voreilige Unterstellungen irgend beirren oder von dem geraden Wege ablenken zu lassen, legen wir uns nun die allerdings schwierige Frage über die Quellen der oben bei dem Apostel aufgezeigten Kenntniß des geschichtlichen Lebens und der geschichtlichen Lehre Jesu vor. Um sicher zu gehen, schlagen wir auch hier zunächst den rein exegetischen Weg ein. Es sey noch zum Ueberflus ausdrücklich bemerkt, daß wir nicht von dem religiösen Wissen des Apostels um Jesum (Gal. 1, 16.), sondern eben nur von dem bisher besprochenen geschichtlichen reden.

Suchen wir unter den Stellen, welche uns hierüber einigen Aufschluß geben können, die klarste und unzweideutigste heraus, in welcher wir festen Fuß fassen können, so ist es abermals die 1 Kor. 9, 14. Hier wird ein Ausspruch Christi erwähnt, ein Befehl, ergangen nicht etwa an Paulus selbst (so daß man möglicherweise

an eine Offenbarung, oder ein Wort von der Art des 2 Kor. 12, 9. erwähnten denken könnte), sondern an Andere, die übrigen Apostel. Anstatt τοῖς ἀποστόλοις sagt er τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν (vgl. Matth. 26, 13.), weil die Vorschrift allen am Dienste des Evangeliums Thätigen, z. B. auch den Brüdern des Herrn (5) und Andern galt, welche zu solchem Dienste ordentlich berufen waren, oder den Drang dazu in sich fühlten. Wer hatte ihm nun von diesem Befehle Jesu gesagt? Sollen wir auch hier behaupten, Jesus selbst, der Auferstandene? Wer es, wenn auch nicht selbst glauben, doch behaupten will, der mag es thun; Paulus selbst sagt nichts davon, und so glauben wir denn, und behaupten entschieden: das weiß er von Anderen, nämlich eben von denjenigen, welche es einst Jesum sagen hörten, oder von Solchen, die es von Letzterem erfahren hatten; mit einem Worte, er weiß es durch Ueberlieferung.

„Nun,“ wird man einwenden, „ein solcher vereinzelter Ausspruch Jesu ist noch nicht das Evangelium des Paulus; es fragt sich, ob es auch nur Bestandtheil seiner Geschichtserzählung von Jesu war. So bleibt denn doch das Wort Gal. 1, 11. 12. in dem strengsten von uns behaupteten Sinne stehen.“ Gehen wir also von diesem allerdings auf jeden Fall sehr weit auf der Peripherie liegenden Spruche auf einen so recht im Centrum der paulinischen Verkündigung liegenden Gegenstand über — die Auferstehung Jesu und seine Erscheinungen, wie sie 1 Kor. 15. erzählt werden. Die Auferstehung Jesu war eines der großen Hauptstücke seines Evangeliums (daher ἐν πρώτοις B. 3.), und die Erzählung davon heißt eben hier mehrmals ein εὐαγγελίζεσθαι 1. 2. Die für ihn persönlich wichtigste der Erscheinungen war natürlich die letzte, ihm selbst zu Theil gewordene: aber er beschränkte sich, wie wir eben hier sehen, keineswegs auf diese allein, sondern die anderen waren ihm, wo es sich um Ueberzeugung seiner Zuhörer handelte, ebenso wichtig. Sollen wir nun, weil es Gal. 1, 11 f. heißt, sein Evangelium seye nicht κατὰ ἀνθρώπων, er habe es auch nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, wirklich uns denken, auch die den Andern gewordenen Erscheinungen habe er nicht, mittelbar oder unmittelbar, durch diese, sondern durch eine Offenbarung Jesu selbst erfahren? Oßander

meint das freilich, indem er zu *παρέλαβον* Vers 3. *παρά τοῦ κυρίου* hinzudenkt, und de Wette ist geneigt, es zu meinen. Wir meinen aber, ehe man den sichtlichen Parallelismus zwischen *ὁ καὶ παρέλαβετε* Vers 1. und *ὁ καὶ παρέλαβον* Vers 3. aufhebt, den Apostel etwas sagen läßt, was er jedenfalls nicht deutlich sagt, und was nicht etwa bloß unserem Denken schwer eingeht, sondern auch alle sonstige Analogie der Offenbarung gegen sich hat, sollte man sich fragen, ob nicht die Aussage Gal. 1, 11 f. in einem Sinne zu nehmen sey, welcher uns zu solchen wirklich abenteuerlichen Vorstellungen, wie uns bei dieser Auslegung zugemuthet werden, nicht nöthigt. Der Verkehr des Apostels mit Jesu war allerdings auch nach der eigentlichen Haupterscheinung, die er von ihm hatte, von einer Nähe und Innigkeit, mit welcher selbst das Höchste, was etwa heutzutage ächte Jünger des Herrn von der Wahrheit jener Matth. 18, 20; 28, 20. der Andacht und dem Glauben gegebenen Verheißungen erfahren mögen, nur von ferne eine Vergleichung aushält; er empfing apokalyptische Gesichte, vernahm ununterbrochen in sich das stille und doch so laute Sohnschaftszeugniß seines Geistes, weisagte, redete in Zungen, und wurde in seinen trübsten Stunden durch herrliche Trostesworte von Oben erquickt (wie 2 Kor. 12, 9.): aber eben weil wir jenen Verkehr nach allen Andeutungen des Apostels als einen durchaus religiösen denken müssen, und von Seiten des Letzteren mit einer außerordentlichen, für seinen schwachen Körper oft gar zu mächtigen Erhebung und Aufrüttlung des Geistes verbunden, können wir uns nicht zugleich denken, daß er auch diesen sozusagen prosaischen Charakter hatte, und Jesus ihm Geschichten erzählte, die sich nach seiner Auferstehung mit Petrus, den Zwölfen, dem Jakobus, den Fünfhundert zutrug — nur damit *) Paulus nicht sollte nöthig haben, bei jenen zu fragen und späterhin nicht sollte gestehen müssen, was er gewiß gerne gestand, und was nur manche heutige Theologen ihn nicht wollen gestehen lassen, daß er nämlich

*) Der Zweck dieser Mittheilungen Jesu konnte nach dieser Ansicht kein anderer seyn. Für seine eigene Person bedurfte Paulus dieser weiteren Zeugnisse gewiß nicht, um von der Wirklichkeit der Auferstehung überzeugt zu werden.

jene Erscheinungen von den dabei Betheiligten habe erzählen hören. Hörte er denn auf, ein selbstständiger Apostel zu seyn, wenn er auch das rühmte, was der Herr an Andern gethan und diese ihm gesagt hatten? Mußte, wenn darin die Selbstständigkeit des Apostels bestehen sollte, daß er keinen Bestandtheil seines Evangeliums von Menschen erfuhr, nicht auch der andere Hauptbestandtheil, die ausführliche Leidensgeschichte (s. oben), von dem Auferstandenen selbst ihm berichtet werden? Hätten alle jene Notizen ihn zum Evangelisten, zum Apostel und Heidenapostel gemacht, dann konnte er allerdings nicht sagen, er habe sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, ohne auch die menschliche Ueberlieferung jener Notizen bei sich auszuschließen: aber da jenes nicht der Fall war, so konnte er die völlige Selbstständigkeit seines Evangeliums mit völliger Wahrheit behaupten, und doch vielen von Andern ihm mitgetheilten Geschichtsstoff darein aufnehmen; dieser kam in seinem Evangelium vor, war darin verarbeitet, aber er war nicht sein Evangelium. Wenn es sich darum handelte, den Sinn Jesu aus seinem Thun und Handeln zu erkennen, den Stoff zu ordnen und unter beherrschende Gesichtspunkte zu stellen, die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu zu erfassen, die Stellung, in welche Christus dadurch zu seinem Volke einer-, und zu der Menschheit (den Völkern, Heiden) andererseits trat, die Lebensführung eines Einzelnen oder einer Gemeinde, die aus allen diesen großen Wahrheiten und Thatfachen heraus leben sollen, — und das war gleichsam das Evangelium in seinem Evangelium — um über dieß Alles in's Klare zu kommen, reiste er nicht nach Jerusalem, hielt er nicht Umfrage bei den andern Aposteln, sondern darin stand er auf eigenen Füßen, getragen, gelehrt, in alle Wahrheit geführt vom Herrn selbst und seinem Geiste; da redete er, wie einst dieß der Eindruck von Jesu Reden war, als ein nicht von Menschen Gelehrter, sondern als ein ἐξουσίαν ἔχων Matth. 7, 29. (vgl. 13, 54: νόθεν τούτω κ.). Und wie Jesus dieser ἐξουσίαν ἔχων blieb, auch wenn er neben dem Neuen Altes, neben dem Eigenen Fremdes aus seinem Schatze hervor- nahm (Matth. 13, 52.), so blieb auch Paulus der selbstständige Apostel und sein Evangelium ein Evangelium von Oben und durch Offenbarung empfangen, wenn auch Stellen aus dem Alten

Testament *) oder Stoffe aus mündlicher Ueberlieferung darin verwendet waren.

Wir sagen also gutes Muthes, ob es bei den Alleingläubig-seynwollenden gläubig oder ungläubig heißen mag: die Notizen über die Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung hat Paulus von Anderen, wie auch er wieder die ihm gewordene diesen genauer erzählt haben wird. Auch die Geschichte der letzten Tage des Herrn (vom Abendmahle s. weiter unten) hat er von Anderen, ganz oder theilweise; letzteres, wenn er etwa in dieser Zeit, wie wohl möglich ist, selbst sich in Jerusalem befand, und Jesum leiden und sterben sah.

Gehen wir nun von hier aus zu 1 Kor. 7. über. Daß hier Paulus geschichtliche Aussprüche Jesu vor sich hat, welche ihm durch Ueberlieferung bekannt wurden, haben wir oben vorausgesetzt, und die unbefangene Kritik und Exegese hätte es niemals leugnen oder in Zweifel ziehen sollen. Durch die sichere Stelle 1 Kor. 9. ist bewiesen, daß Paulus hie und da sich auch auf überlieferte Aussprüche Jesu beruft. Nun unterscheidet er 1 Kor. 7. ausdrücklich seine eigene Meinung von den Befehlen des Herrn, und setzt, wo diese eine Lücke gelassen hatten, jene ein. Diesen klaren Unterschied, welchem die Thatsache zur Seite steht, daß entsprechende Aussagen des Herrn in den von Paulus anerkannten unabhängigen Evangelien aufgezeichnet sind, darf man gewiß nicht wieder zu einem Unterschied nur im Bewußtseyn des Apostels machen, wie Herr Dr. Baur thut, Paulus S. 657 f. Anm. Der Unterschied zwischen einem Befehl des Herrn und der Ansicht des Apostels soll hienach auf den einer durch sich selbst, aus vernünftigen Gründen ganz gewissen, und einer auf diese Weise weniger gewissen und beweisbaren Ansicht zurückkommen. Bei dieser Annahme scheint 1) beinahe wunderbar, daß das an sich Vernünftige, welches darum dem Apostel sich als Ausspruch des Herrn darstellte, gerade auch als geschichtlicher Ausspruch des Herrn sich urkundlich sonst vorfindet; 2) wäre erst zu beweisen, daß denn wirklich zwischen dem, was Paulus als *ἐπιταγή* des

*) Auch auf die Verwendung der letztern in dem Evangelium des Paulus müßte jene verkehrte Offenbarungstheorie ausgebehnt werden.

Herrn und dem, was er als seine *γῶμῃ* bezeichnet, entweder an sich oder auch nur nach der möglichen Ansicht des Apostels jener Unterschied stattfinde, nämlich daß das Eine eher rationell begründet werden kann, als das Andere. Nun ist aber namentlich die Vorschrift 7, 12—17. so ganz aus dem Sinne des geschichtlichen Christus, dem der Liebe und des Friedens, geschlossen, so rationell begründbar und eben hier von Paulus begründet, daß man nicht einseht, warum nicht auch sie als *ἐπιταγή τ. κυρ.* eingeführt wurde, ja daß man fordern muß, sie wäre so einzuführen gewesen. Daß es nicht geschah, wird nur begreiflich durch die Annahme *ἐπιταγαὶ* bedeute geschichtliche Worte Jesu, und der geschichtliche Christus habe über die Fragen 7, 12 ff. 25 ff. nichts gesagt, was dem Paulus bekannt geworden. Dem Paulus wurde aber nichts bekannt, weil Jesus wirklich nichts darüber gesagt hatte: er hatte keine Veranlassung dazu; denn derartige gemischte Ehen wenigstens waren eine erst der späteren Zeit, besonders den paulinischen Gemeinden angehörige Erscheinung.

Die 1 Kor. 7. angeführten Befehle des Herrn sind also keine andern als solche, welche er einst während seines Lebens über die Ehe gegeben hatte, und die dem Apostel bekannt geworden sind durch Ueberlieferung Anderer. Bei einer andern Anführung eines Wortes und einer Handlung Jesu scheint nicht die Meinung neuerer Kritiker, sondern eine Aussage des Paulus selbst die Quelle dunkel zu machen, aus welcher er geschöpft. Wir meinen den Bericht über die Stiftung des h. Abendmahls 1 Kor. 11, 23 ff. Das hier Wiedererzählte versichert er vom Herrn empfangen zu haben. Ohne den ganzen Streit über die Auslegung dieser Stelle hier durchzufechten *), wollen wir einfach unsere Meinung sagen. Der Gebrauch des *ἀπὸ*, das in der Regel die entferntere Quelle angibt, anstatt *παρὰ* (das sich z. B. Gal. 1, 12. findet); das entsprechende *παραλαμβάνειν*, welches auf *παραδιδόναι*, *παράδοσις* hinweist; die offenbare Ueberflüssigkeit eines solchen Offenbarungswunders und Anderes sollten uns bewegen, was nicht deutlich

*) Das Wesentliche s. bei De Wette zu 1 Kor. 11, 23. De Wette selbst gehört übrigens in der Auslegung dieser Stelle so wenig als Meyer zu den „nüchternsten Auslegern“ (Geß, Lehre von d. Pers. Chr. S. 70).

gesagt ist, nicht hineinzulegen, um so mehr, da der Verdacht dann Manchem nahe liegt, welchen De Wette nur mit Mühe von sich abwehrt, als habe Paulus nicht bona fide gehandelt, und da man dem Texte im Grunde viel größere Gewalt anthun muß, um das vermeintliche Wunder in ihn hineinzubringen, als um es von ihm fern zu halten. Denn die allernatürlichste Erklärung ist doch die: Ich hab' es vom Herrn her *) überkommen (überliefert bekommen). Warum „vom Herrn her?“ Betrachtet man den Zusammenhang, so kann der Sinn dieses Zusages nicht im Mindesten zweifelhaft seyn. Vorher hatte er von sich aus manche gottesdienstliche Anordnungen getroffen, und darauf bezügliche Unsitten den Korinthern verwiesen. Ueber diesen und jenen Punkt ließ sich hier mit ihm streiten (V. 16.). Wie er nun auf das *κυριακὸν δεῖπνον* übergeht (wovon schon in anderer Beziehung 10, 15 ff. die Rede gewesen war), erklärt er mit doppeltem Nachdruck, daß er sie wegen der Behandlung dieses Theils ihres Gottesdienstes ernstlich tadeln müsse: denn dieß sey wirklich ein *κυριακὸν δεῖπνον* auch in dem Sinne eines von dem Herrn selbst gestifteten Mahles. „Es ist nicht nur eine kirchliche Feier, die sich bei euch so von selbst gemacht hätte oder von mir nach bestem Ermessen eingeführt worden wäre, sondern sie geht auf den Herrn selbst als den Stifter zurück“ (daher auch nachdrücklich das *τοῦτο ποιεῖτε* V. 25. hervorgehoben wird). Man kann sagen, es wird der protestantische Begriff des Sacraments in seinem Unterschiede von einer heiligen Handlung, einer gottesdienstlichen Feier überhaupt, geltend gemacht. — Manches hatte der Apostel in seinen Gemeinden auch in Beziehung auf Gottesdienste aus eigener Vollmacht eingerichtet (7, 17; 11, 16; 14, 33—36.): das Abendmahl aber, will er sagen, ist nicht nur von mir aus bei euch eingerichtet worden, sondern es stammt vom Herrn; mit ihm, dem Höheren, habt ihr's in diesem Stücke zu thun. Denn als Stifter ist er zweitens auch der Wächter über die Heilighaltung seiner Stiftung: er wird das Gedächtnißmahl seines Todes nicht ungestraft entweihen und den gemeinen Mahlzeiten gleich-

*) Bei Gualb sind in der Uebersetzung durch Versehen des Druckes diese streitigen Worte ausgeblieben.

setzen lassen. Und daß es auch in diesem Sinne des Herrn Mahl (ein *κυριακὸν δεῖπνον*) ist, habt ihr schon zu fühlen bekommen B. 30 und zwar auf eine sehr schmerzliche Weise. Nimmt man die Stelle in diesem Sinne*), so scheint Alles ganz natürlich: das *ἀπὸ τοῦ κυρίου* hat eine gute Bedeutung und ist sogar nothwendig, und doch braucht man dabei nicht anzunehmen, Jesus sey vom Himmel gekommen und habe dem Paulus erzählt: „In der Nacht, in welcher ich einst verrathen wurde, nahm ich das Brod“ u. s. w. Wir sagen also auch hier entschieden: die Quelle auch dieses Berichts — eben so weit er Bericht ist — war für Paulus die mündliche Mittheilung Anderer; — wissen? können wir natürlich nicht sagen, und eine bloße Vermuthung darüber aufzustellen hätte keinen Werth.

Von den bisherigen unseres Erachtens klaren Stellen gehen wir zu der letzten und zwar schwierigeren über, welche hier in Betracht kommt, 1 Thessal. 4, 15 ff. Hier ertheilt der Apostel den Thessalonichern eine tröstliche Belehrung darüber, was bei der Herabkunft Jesu vom Himmel mit den schon Gestorbenen und den dann noch Lebenden geschehen werde. Was er hierüber sagt, sagt er *ἐν λόγῳ κυρίου* B. 15. Waren auch hier, wie 1 Kor. 7. 9 geschichtliche Aussprüche Jesu seine Quelle, oder hat er aus besondern Offenbarungen heraus geschöpft?

Der Ausdruck *λόγος κυρίου* für sich entscheidet nichts. Er kann wie 1 Thess. 1, 8. das Evangelium überhaupt, er kann, nach 1 Kor. 7, 12, einen einzelnen Ausspruch des geschichtlichen, er kann nach 2 Kor. 12, 9 auch eine Aussprache des pneumatischen, verkärten Christus bezeichnen. Wir müssen uns daher sonstwo umsehen. Und wir haben nicht weit zu suchen. Für die Stelle 1 Thess. 4, 15 ff. erhalten wir am ehesten einen sicheren Standpunkt aus den gleich darauf folgenden Belehrungen 5, 1 ff., über

*) Rüdert in seiner neuesten Schrift „Das Abendmahl, s. Wesen u. s. Gesch. Leipzig 1856.“ S. 192—195 ist bei der gewöhnlichen Erklärung stehen geblieben, deutet aber dabei an, daß er diese Aussage des Paulus für eine irrige halte. Ehe man aber den Apostel mit Swedenborg in dieser Hinsicht auf eine Linie stellt, sollte man doch vorher auf's Genaueste untersuchen, ob man sich nicht selbst in der Erklärung der Worte geirrt habe.

die Zeit des Eintritts des „Tags des Herrn“. Letztere Stelle nämlich kann keinesfalls aus einer bloßen Offenbarung an Paulus geflossen seyn. Wenn auch zu viel damit gesagt seyn mag, die Worte 5, 1 ff. „seyen nur verständlich, wenn den Lesern eine Urkunde vorlag, aus welcher sie sich unterrichten konnten, und diese habe nur ein sogenanntes Evangelium seyn können“ *), so macht doch die Ansicht von dem rein übernatürlichen Ursprung jener Belehrungen 5, 1 ff. die zum Theil wörtliche Uebereinstimmung der von Paulus vorgetragenen Aufschlüsse mit den Weissagungen Jesu in den Evangelien zu einem Wunder, das wir, wenn wir nicht genöthigt sind, so wenig als in 1 Kor. 15. 7. erst in diese Stelle hineintragen sollten**).

*) So Ewald, Sendschr. d. Ap. P. S. 48. Gegen diese Ansicht habe ich folgende Bedenken: 1) Die evangelische Verkündigung des Paulus unter den Thessalonichern war mehr als wir später bei ihm finden, von der Erwartung des nahen Wiederkommens Jesu durchglüht. Nun aber steht schon im Allgemeinen die Lebhaftigkeit der eschatologischen Erwartung mit der Lust zum geschichtlichen Schriftstellern im umgekehrten Verhältniß. Mündliche Verkündigung, Briefe und fliegende Blätter (2 Thess. 2, 2.) entsprechen dieser auf die letzten Dinge so ungeduldig hinstrebenden Gemüthsstimmung weit eher als ein schriftliches Evangelium, welches von Paulus wenn nicht verfaßt doch gebilligt (römisch zu reden approbirt) und in seinen Kreisen entstanden seyn müßte. 2) 2 Thessal. 2, 5. 15. beruft sich Paulus in Bezug auf einen nahe damit zusammenhängenden Gegenstand nur auf das, was er früher den Thessalonichern gesagt, und dessen sie sich erinnern werden. Auch redet er 1 Thess. 2, 13. nur von einem λόγος ἀκοῆς (vgl. Röm. 10, 14 f.). 3) Selbst bei den Korinthern, bei welchen das Wort vom baldigen Kommen Jesu sich schon nicht mehr so sehr in den Vordergrund gedrängt zu haben scheint (wiewohl es auch nicht fehlt 1 Kor. 15, 23; 16, 22.) scheint er dennoch kein schriftliches Evangelium gebraucht, sondern alles nur mündlich verkündigt zu haben, 1 Kor. 15, 3. Das κατέχευε B. 2. schließt wahrscheinlich den Begriff des Sicherinnerens ein. 4) Und eben nur deshalb, weil seine Verkündigung eine bloß mündliche gewesen war, konnte er sich manchmal, wie 1 Kor. 11. 15. 1 Thessal. 5. veranlaßt sehen, das früher Gesagte durch ausführliche Wiedererzählung im Gedächtnisse aufzufrischen. Andernfalls würde eine einfache Verweisung auf das geschriebene Evangelium den gleichen Dienst gethan haben. Eben dem Nichtvorhandenseyn eines geschriebenen Evangeliums in den paulinischen Gemeinden haben wir die paar evangelischen Stücke in den paulinischen Briefen zu verdanken.

**) Die Parallelen sind folgende :

Lehnt sich nun die Belehrung über die Zeit des Kommens Jesu so augenscheinlich an geschichtliche Aussagen desselben an, aus welchen als seiner Quelle Paulus geschöpft haben muß und welche allein die große Uebereinstimmung mit den jetzigen Evangelien erklärt, so fragt sich, ob dieß auch bei der vorausgehenden näheren Belehrung über das Schicksal der dann Gestorbenen und Lebenden 4, 13—18. der Fall sey, oder ob wir uns als Quelle derselben eine subjective Ansicht des Apostels (etwa wie *πρώτη* 1 Kor. 7, 25. 40) oder endlich eine besondere ihm gewordene Offenbarung zu denken haben. Nun ist klar: eine bloße unmaßgebliche Meinung darüber, wie er für seine Person sich jene letzten Vorgänge denke, will er nicht geben. Eine solche konnte er weder einführen, wie er B. 15, noch schließen, wie er B. 18. thut. Waren aber diese Aufschlüsse aus einem prophetischen Gesichte des Paulus geschöpft, wobei er „im Geiste“ war (etwa wie Offenb. 1, 10.), so wäre nicht abzusehen, wie der Apostel seine eigenen pneumatischen Zustände und die darin erhaltenen apokalyptischen Gesichte denen Anderer (2 Theß. 2, 2.) so schlechthin vorziehen konnte, daß die letzteren, wo sie mit den seinigen nicht übereinstimmten, nichts

1 Theß. 5, 1. *περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν.*

Apostelgesch. 1, 7. *χρόνους ἢ καιροὺς.*

Die Frage über das Wann? war eine dem Herrn häufig vorgelegte, Matth. 24, 3. Parall. Vgl. auch den wahrscheinlich ächten Ausspruch Jesu, den Clemens v. Alex. III. S. 445 aufbewahrt hat.

1 Theß. 5, 2. *κλέπτῃς ἐν νυκτί.*

Matth. 24, 36 ff.; 43. Vgl. Offenb.

3, 3; 16, 15. 2 Petri 3, 10. Ein stehendes urchristliches Bild, welches, als nicht alttestamentlichen sondern rein christlichen Ursprungs, auf Jesum zurückweist.

1 Theß. 5, 3. *ὅταν λέγωσιν. Εἰρήνη* u. s. w. (Andere gute Lesart: *ὅταν δὲ λ.*)

Matth. 24, 37—39. Die Uebereinstimmung erstreckt sich, wie Ewald fein bemerkt, bis auf die Uebergangspartikel *δὲ* hinaus (wenn 1. Theß. 5 so gelesen wird).

Die an die Erwartung geknüpftste Mahnung 1 Theß. 5, 6 ff.

Matth. 24, 42 f.; 25, 13. u. a. Stellen.

gelten, die seinigen aber geradezu als Worte des Herrn (B. 15.) und als Quelle des Trostes für eine Gemeinde angesehen werden sollten. Zwingend ist freilich diese Betrachtung nicht für die Annahme, daß Paulus hier, wie 5, 1 ff. zugleich bestimmte geschichtliche Aussprüche Jesu vor sich habe. Denn 1 Kor. 14, 37. finden wir den ähnlichen Fall, daß der Apostel aus seiner Vollmacht heraus gegebene Anweisungen als vom Herrn selbst kommend gegen etwaigen Widerspruch von Propheten und Pneumatikern in der Gemeinde aufrecht hält, für sie somit einen höheren Ursprung und eine größere Wahrheit in Anspruch nimmt, als letztere für ihre Gesichte und Enthüllungen ansprechen können. Allein es ist der wichtige Unterschied zu beachten, daß 1 Kor. 14. nur Fragen der Disciplin verhandelt werden, und zwar solche, welche als erst im Laufe der Zeit hervorgetreten, durch Jesum selbst noch nicht entschieden seyn konnten, dagegen 1 Theß. 4. eine Frage des Glaubens und der Hoffnung entschieden wird. Hat nun der Apostel sogar in Disciplinarfragen, welche vom Herrn schon besprochen werden konnten und besprochen worden waren, wie 1. Kor. 7. zeigt, genau sich nach seinen Vorschriften gerichtet, und das, was er von sich aus entschied, streng gesondert gehalten von dem, was durch Jesum schon entschieden war, wie viel mehr mußte dieß der Fall seyn in Sachen des christlichen Glaubens. Denn bei jenen andern, Lebenseinrichtungen betreffenden, Entscheidungen hatte eine Verschiedenheit der Praxis zwischen paulinischen und palästinensischen Gemeinden, ja zwischen den paulinischen unter sich weniger zu bedeuten: gegen etwaige Vorwürfe, die von Palästina aus kamen, konnte Paulus antworten: So halten einmal wir es in diesen Dingen, und glauben damit auch den Sinn Christi zu treffen. In diesem damals wichtigsten Glaubensartikel aber, welcher das Kommen des Herrn betraf, in dieser allgemeinen Frage über Sterben, Auferstehen, Verwandlung, konnte eine bloß individuelle Vision des Apostels — denn von einer solchen reden wir zunächst — unmöglich als ein λόγος κυρίου und als Trostspendende Hoffnungswahrheit für Gemeinden hingestellt werden, wie 4, 18. geschieht. Das Nächstliegende wäre demnach, an geschichtliche Aussprüche Jesu zu denken. Allein solche können wir hier nicht aufweisen, wie wir dieß bisher immer konnten.

Zwar kann man das eigentliche Thema dessen, was Paulus hier sagt, in Worten Jesu wie Matth. 24, 30 f. Luk. 14, 14. wiederfinden, und Luk. 10, 18. macht es nicht unwahrscheinlich, daß auch die Gesichte von der Zukunft von dem Herrn selbst in einer noch weit lebhafteren Bildersprache mitgetheilt wurden, als die kleinen Apokalypsen Matth. 24. und die Parallelen uns jetzt ahnen lassen*): allein da namentlich die Vorstellung 1 Thess. 4, 17. so ganz einzig im Neuen Testament dasteht, und wir nirgends in den kanonischen Aussprüchen Jesu etwas finden, was damit irgend verglichen werden könnte, auch nach dem B. 15. 17. *ἡμεῖς οἱ ζ. κ.* der Standpunkt ganz in der damaligen Zeit genommen ist, so ist dennoch das Wahrscheinlichste, daß hier wenigstens manche einzelne Züge aus apokalyptischen Gesichten des Paulus genommen sind, in welchen er sich selbst in Vorausschauung des Kommens Christi schon ihm entgegen wie in die Lüfte emporgerissen**) fühlte. Manche Ausleger, wie neuestens

*) Es ist sehr voreilig, wenn das Pneumatische überall, wo es die Form der Ekstase oder des *ἐν πνεύματι γίγνεσθαι* im Sinne von Offenb. 1, 10. oder *πνεύματι λαλεῖν* 1 Kor. 14, 2. annimmt, für krankhaft gehalten wird. Nein, es ist ein constitutives Element gerade der gesunden menschlichen Natur, und die ununterbrochene religiöse Nüchternheit ist vielmehr eine Krankheit. Denn schon das Beten ist nichts Nüchternes im heutigen Sinn. Auch von Jesu selbst können wir das Visionäre und Ekstatische nicht ganz fern halten nach Stellen wie Matth. 24. Luk. 10, 18. Mark. 3, 21. (vgl. Apostelgesch. 2, 15.): und einzelne seiner Wunderthaten müssen bei ihm mit einer mächtigen bei gewöhnlichen Menschen gar nicht vorkommenden Erregung verbunden gewesen seyn, welche zu der argen Lästerung Mark. 3, 30. Anlaß gab. Unter diesen Gesichtspunkt ist wohl auch die Verklärungsgeschichte zu stellen, wo wir wenigstens bei den Jüngern schon die pneumatischen Zustände sich vorbereiten sehen, welche später nach dem Hingang Jesu sich häufiger bei ihnen einstellten. Damit wollen wir die Verklärung nicht zu einem bloßen Gesichte machen, sondern meinen, damit die Jünger den geheimnißvollen himmlischen Vorgang auch nur fassen und wahrnehmen konnten, mußten sie über ihr gewöhnliches niederes Selbst- und Weltbewußtseyn, das wir fälschlich wach und nüchtern nennen, emporgehoben werden.

**) 1 Thessal. 4, 17. erinnert das *ἀρπάζεσθαι* an das gleiche Wort in 2. Kor. 12, 2. 4. Vergleichbar ist das angebliche Wort Jesu im Hebräer-Evangelium *ἀρτι ἔλαβέ με ἡ μύτηρ μου τὸ ἄγ. πν. κ.* bei Orig. in Joann. Vol. VI, p. 63. — Weiter s. Offenb. 12, 5. Vielleicht darf auch an Matth. 4, 1. 5. gedacht werden.

noch Geß (Die Lehre von der Person Christi S. 69 f.) nehmen nun freilich Alles, was hier Paulus als *ἐν λόγῳ κυρίου* sagt, als wirkliche Aussagen des erhöhten Jesus, denen nach ihrer Meinung eine ebensolche Objectivität zukommen soll, wie etwa den Sprüchen der Bergpredigt, welche aus dem Munde des Lebenden kamen. Wie nach dieser Ansicht der Verklärte dem Apostel vergangene Geschichten erzählte, z. B. die Einsetzung des Abendmahls, und der Ordnung nach seine Erscheinungen an die Jünger, so erzählte er ihm auch erst zukünftige Geschichten. Nur Olshausen bemerkt, daß das *ἡμεῖς* 15, 17. (welches also im Munde Christi *ὁμοῖς οἱ ζ. οἱ περὶ αὐτὸν* gelautet haben müßte), jedenfalls von den Worten Jesu weggenommen und als That des Paulus angesehen werden müßte, wenn man nicht den erhöhten Jesus eines Irrthums bezichtigen will*), während Geß das *ἡμεῖς οἱ ζ.* einfach ignoriert und dafür „die noch Lebenden“ (S. 70) setzt. Alles wohl erwogen, möchte ich über diese Stelle so urtheilen: Wenn diese Aufschlüsse des Apostels über das Schicksal der Todten und Lebenden bei der Vollendung des Reiches Gottes durch den herrlich wiedererscheinenden Herrn als *ἐν λόγῳ κυρίου* gesagt und als Grund christlicher Tröstungen sollten eingeführt werden können, so mußte vor Allem erstens etwas Christlicheres zu Grunde liegen, als bloß allgemeine jüdische Vorstellungen damaliger Zeit, welche durch die Einsetzung des Namens *κύριος* oder Jesus nur oberflächlich christianisirt worden wären, zweitens etwas Objectiveres, als nur pneumatische und apokalyptische Enthüllungen, die Paulus hatte. Denn wenn wir auch, wie allerdings nothwendig ist, voraussetzen, daß eine solche „Offenbarung“ dem Paulus völlige Realität als Wort des Herrn hatte, so mußte er doch wissen, einmal daß keine geschichtlichen Aussprüche Jesu die hier fraglichen Vorgänge abweichend oder widersprechend schildern, sodann daß seine Lehre hierüber jener der andern Apostel gleich oder wenigstens nicht entgegen war. Denn welche Verwirrung wäre entstanden, wenn hier etwas als *λόγος κυρίου* gegolten

*) Der doch gewiß auch von dem Lebenden schon nach der Erklärung Mark. 13, 32. fern gehalten werden muß. Entsprechende Worte des Erhöhten Apostelgesch. 1, 7. 8.

hätte, während dort, ein paar Tagereisen weiter entfernt, das Gegentheil davon gelehrt worden wäre! In der Frage: ob Beschneidung oder nicht? lehnte allerdings Jakobus, wie es scheint, das Gegentheil von Paulus: aber das war eine praktische, von Jesus noch nicht entschiedene Frage, wo es sich darum handelte, ob aus der Gesamtaufassung des Lebens, Wirkens, Leidens, Lehrens Jesu das Eine oder das Andere mit mehr Recht zu folgern sey. Die Lehre von der Wiederkunft Jesu aber hatte damals die Bedeutung eines der wichtigsten Fundamentalartikel christlicher Religion*).

Mit der Stelle 1 Theff. 4, 15 ff. sind wir schon wenigstens theilweise aus dem bisher aufgezeigten traditionellen Quellengebiet in ein anderes, das rein apokalyptische eingetreten, welches wir zwar, wie sich weiter unten Nr. 5. zeigen wird, bei Paulus gleichfalls anerkennen, nur daß wir den Umfang desselben nicht für so ausgedehnt halten können, wie die hergebrachte Ansicht will. Der Gang unserer bisherigen Untersuchung war: wir fragten, welchen Inhalt und Umfang das Wissen und Verkündigen des Apostels von dem geschichtlichen Leben (Nr. 2.) und der geschichtlichen Lehre (Nr. 3.) Jesu gehabt habe. Wir fanden durch Nachweisungen und Schlüsse, daß diese rein geschichtlichen Elemente weit bedeutender gewesen seyn müssen, als gewöhnlich angenommen wird. Unter Nummer 4. untersuchten wir weiter, ob Paulus in Beziehung auf seine Kenntniß eben dieser geschichtlichen Elemente als solche eine Offenbarung oder Offenbarungen als Quelle angebe? Es stellte sich bei unbefangener Betrachtung der hergehörigen Aussagen des Apostels selbst als Ergebnis heraus, dieß sey nicht der Fall; nirgends werden wir zu der Annahme getrieben, der erhöhte Jesus habe die Geschichten, die sich einst mit ihm, dem irdisch Lebendigen zutrug und die Aussprüche, die damals aus seinem Munde kamen, dem Paulus berichtet; den geschichtlichen Einzelstoff, welchen dieser verwende, sehe er ganz

*) Ueber obiges allgemeine Ergebnis hinsichtlich der Quellen der Stelle 1 Thessal. 4. wird man wohl nicht herauskommen können. Im Einzelnen zu sondern, was davon etwa ein Zug gemeinjüdischer Apokalyptik, was paulinische Apokalyptik und was geschichtlicher Ausdruck Jesu sey, ist uns nicht mehr möglich.

unbefangen als ein ihm mit den übrigen Aposteln und Christen gemeinsames Wissen an, und zwar müsse dieses Wissen bei dem Heidenapostel und den Judenaposteln schon damals in einer ziemlich gleichartigen Darstellung fixirt gewesen seyn. Die geschichtlichen Kenntnisse des Apostels in Betreff des Lebens und der Lehre Jesu von Offenbarungen Jesu abzuleiten, dazu, sahen wir, nöthigen uns auch die starken Aussagen des Apostels Gal. 1, 11 ff. und ähnliche keineswegs, vielmehr bleibe die Selbstständigkeit des Apostels und der höhere Offenbarungscharakter seines Evangeliums völlig ungeschmälert, wenn auch der geschichtliche Stoff ihm auf natürlichem Wege zugeflossen sey. Nun aber möchten wir noch hinzufügen: hie mit ist noch viel zu wenig gesagt. Gerade jene stärkste Stelle Gal. 1., sowie der ganze Brief und auch der zweite Korinthierbrief scheint mir wenigstens den deutlichsten Beweis dafür zu liefern, daß Paulus jene rein geschichtlichen Elemente auf dem allein entsprechenden rein geschichtlichen, menschlichen Wege erhalten hat. Die Entschiedenheit und der sichtliche Eifer, womit er im Briefe an die Galater die Selbstständigkeit seines Evangeliums und den rein himmlischen Ursprung seines Apostolats vertheidigt, führt nothwendigerweise zu der Annahme, daß seine Gegner die entgegengesetzte Ansicht vertreten haben. Nur darum, weil ihnen wohl bekannt war, daß der Apostel sein discursives Wissen von dem irdischen Christus nicht aus der unmittelbarsten Quelle erhalten hatte, konnte von ihrer Seite der Versuch gemacht werden, sein ganzes Wissen und Lehren von Jesu, auch am Ende seinen Glauben an ihn als etwas bloß Abgeleitetes darzustellen, den ganzen Mann gleichsam aus lauter fremden, menschlich-christlichen (auch, wie es scheint, apostolischen) Einflüssen, die auf ihn eingewirkt, zu construiren, ihn dadurch in der Schätzung seiner Gemeinden unter die hohen Apostel herabzudrücken, auf eine Linie mit gewöhnlichen Christen zu stellen und ihm die Berechtigung zu gültigen Entscheidungen auf dem Gebiet der Lehre und der Disciplin streitig zu machen. Daß in der eigentlichen Kunde von Lehren, Leben, Leiden, Auferstehen Jesu zwischen Paulus und den übrigen Aposteln irgend ein wesentlicher Unterschied stattgefunden habe, das ist an sich undenkbar, und durch nicht die geringste Spur im Neuen Testamente oder der nachkanonischen

Literatur nachgewiesen: dieß war ein über allen Streit erhabenes Gebiet, 1 Kor. 15, 11. (vgl. noch zuletzt Phil. 1, 18.): aber das große Gebiet der Folgerungen und Schlüsse, welche nun aus dem allem zu ziehen waren, wollten die Gegner des Apostels auch ausschließlich für die Urapostel in Beschlag nehmen: da sollte Paulus ebenso an ihre Entscheidungen gebunden seyn, wie er freilich an die Entscheidungen Jesu selbst gebunden war und sich selbst stets band (vgl. 1 Kor. 7. und andere Stellen). War z. B. von pharisäisch gesinnten Christen einer der angesehenen Urapostel, etwa Jakobus, oder mehrere derselben, für die Ansicht von der Nothwendigkeit der alttheiligen Beschneidung und für die Pflicht der strengen Enthaltung von Gösenopferfleisch gewonnen, so sollte ein Paulus nicht mehr das Recht haben, die Heiden unter anderen Bedingungen zuzulassen, als Jesu Sinn in diesen Dingen und als Folgerung aus seinem Lehren, Leben und Leiden etwas Anderes zu finden, als was jene gefunden hatten. Die Polemik und Apologie des Apostels im Galaterbrief wird erst recht erklärlich, wenn wir uns als Polemik der Gegner denken: „Jerusalem und die Angesehenen haben gesprochen: das muß gelten; dagegen darf ein Paulus nichts mehr sagen; jene Angesehenen müssen doch besser wissen, was dem Sinne des Herrn gemäß ist, da sie jahrelang mit ihm umgegangen sind; Paulus aber weiß, was er von Christus weiß, ja doch nur aus dem Munde Anderer.“ Sie vergaßen, daß die genaueste und aus der unmittelbarsten Anschauung gestlossene Detailkenntniß alles dessen, was Jesum betraf, noch keineswegs eine Garantie für das reinste Verständniß des Geistes der an Gott gebundenen Freiheit darbot, aus welchem bei Jesu alles geflossen war, und daß Einer, der dem *Χριστός κατά σάρα* ferner stand, und das ihn Betreffende größtentheils nur aus zweiter und dritter Hand erfahren hatte, trotz, ja zum Theil wegen dieses seines räumlich und zeitlich ferneren Standpunkts möglicherweise tiefer in jenen Geist eindringen und aus ihm heraus reinere Entscheidungen geben konnte als jene, welche „mit dem Herrn gegessen und getrunken“ hatten, und „mit ihm aus- und eingegangen“ waren. Hatten daher jene Gegner das, worin allerdings Paulus auf fremdes Zeugniß angewiesen war, auf eine einseitige, ungerechte, für sein apostolisches Ansehen selbst gefähr-

liche Weise geltend gemacht, so mußte Paulus die andere Seite auf's stärkste hervorheben: Apostel sey er aus einem Verfolger nicht geworden von Menschen oder durch einen Menschen (wie etwa durch Ananias oder Petrus), sondern durch Jesus Christus selbst, Gal. 1, 1. 13. 14., den er lebendig gesehen (1 Kor. 9, 1.); sein Evangelium sey nicht nur (wie unserer Ansicht nach die Gegner gedacht oder gesagt haben müssen) ein eingelerntes Schülerpensum (Gal. 1, 11. 12.), sondern es ruhe auf einer inneren Offenbarung Jesu, B. 12. 16. (wie ja auch bei den übrigen Aposteln diese innere Offenbarung zu dem Wissen des Aeußeren hinzukommen mußte schon nach Stellen wie Matth. 16, 17; 10, 20.). Und nun führt er noch weitere Belege an, welche die Selbstständigkeit seines religiösen Wissens von Jesu und seines christlichen Denkens und Urtheilens darthun sollten. Hatten die Gegner auf das Traditionelle, von ihm mittelbar Erfahrene in seinem Evangelium zu großes Gewicht gelegt, so mußte er nun, um ein Gegengewicht in die andere Waagschale zu legen, das andere, wirklich constitutive, allen bloßen Stoff geistig beherrschende Element momentan gleichfalls einseitig hervorheben *). Damit wir aber diese gegenüber von seinen Gegnern hier nothwendig gewordenen Ausagen nicht mißverstehen, haben wir eben in seinen Briefen auch so unbefangene Ausagen über die Quelle des bloßen Geschichtsstoffes, wie 1 Kor. 15, 1. (ὁ καὶ παρόλαβον) 1 Kor. 9, 14; 7, 10. 25., Stellen, zu denen wir nach Obigem gerade auch noch die nach der gewöhnlichen Ansicht der Traditionstheorie gefährlichste Stelle 1 Kor. 11, 23. rechnen dürfen. Was auf solche Weise der Apostel von Geschichtsstoff empfangen hatte, das wurde bei ihm so ganz durchgeistet und in sein Eigenstes verwandelt, daß er dann allerdings sein ganzes Evangelium ein εὐαγγέλιόν μου nennen konnte. Darunter begreift er keineswegs etwa bloß die ihm eigenthümlichen oder besonders geoffenbarten Lehrsätze, sondern auch die unstreitig allgemeinst christlichen, wie Röm. 2, 16.

*) Aehnlich wie die Apostelgeschichte der falschen Ansicht gegenüber, als wäre Paulus ein Gesetzesstürmer gewesen, die dem Gesetz und dem Judenthum zugekehrte Seite seines Christenthums (vgl. oben unter 3.) durch eine Auswahl solcher Geschichtsstoffe seines reichen Lebens zu widerlegen sucht, in welchen letztere Seite für sich zur Anschauung kam.

beweist: aber auch diese hatten in seiner Verkündigung ihren ganz eigenthümlichen Ort und waren in das Ganze auf eine durchaus originelle Weise verwoben. Und wie konnten jene Gegner in Galatien sein im engeren Sinne evangelisches Lehren und Predigen als ein nur von Andern angelerntes und abgeleitetes darstellen! Wären z. B. auch alle Einzelheiten der Leidensgeschichte Jesu dem Paulus nur mittelbar bekannt geworden: seine Verkündigung derselben unter den Galatern war von der Liebe zu Jesu so durchglüht (Gal. 3, 1. vgl. 2 Kor. 5, 14.), riß die Hörer so gewaltig hin (Gal. 4, 14 f.) und erfüllte sie so sichtlich und kräftig mit dem neuen Geiste (Gal. 3, 5. vgl. 4, 6.) der Kindschaft und der Parrhesie gegen Gott, daß nur ein ganz Blinder oder Feindseliger ihm die Ursprünglichkeit seines apostolischen Lehrens aus Grund der Nichtursprünglichkeit seines geschichtlichen Einzelwissens von Jesu streitig machen konnte. Denn ein solch lebendiges, urkräftiges Zeugniß, das aus dem Geiste geboren Geiße schaffte und selbst leibliche Wunderwirkungen in seinem Gefolge hatte (Gal. 3, 5.) ward sicherlich nicht da und dort zusammengelesen und von Außen her gelernt, sondern das konnte nur ein Theodidakt im eigentlichen Sinne des Wortes von sich geben, wie Paulus einer seyn wollte und wirklich war.

Ist diese Auffassung des Galaterbriefs richtig, konnten wirklich die nicht aus Offenbarung geschöpften Elemente des paulinischen Evangeliums von böswilligen oder wenigstens beschränkten Gegnern so einseitig geltend gemacht werden, daß sie den Offenbarungscharakter desselben leugnen, den Apostel selbst als einen Schüler und Nachtreter verdächtigen konnten, welcher kein Recht habe weiter zu gehen und klüger seyn zu wollen als die Meister, die *δοκούντες* des Galater-, die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* des zweiten Korintherbriefes (11, 5; 12, 11.); finden wir endlich, daß Paulus selbst jene geschichtlichen Elemente als solche, welche ja weder ihn zum Apostel gemacht hatten, noch sein Evangelium constituirten, keineswegs auf übergeschichtlichem Wege erhalten haben will, so fragt sich schließlich: woher hat er sie denn empfangen? Für die bloße Neugierde ist diese Frage die interessanteste; aber wir können sie am ungenügendsten beantworten; und je weiteren Spielraum hier

die bloße Vermuthung haben würde, um so kürzer wollen wir uns fassen.

In der Gestalt wie das Gerücht von Jesu und einzelnen seiner Thaten schon während seiner Lebzeiten im jüdischen Lande verbreitet war (vgl. 3. B. Luk. 4, 14.), und wie Hunderte von gemeinen Juden und Duzende von Pharisäern seine Person, seine Lehre und sein Schicksal besprachen, war gewiß auch Saul von Tarsus mit dem Allem bekannt geworden. Sogar oberflächliche persönliche Bekanntschaft mit Jesu während seines irdischen Lebens ist bei ihm sehr wohl denkbar, ob er wohl nirgends, auch 2. Kor. 5, 16. nicht*), auf eine solche zurückweist. Aus sagen wie Phil.

*) Eine der Erklärungen dieser schwierigen Stelle nimmt bekanntlich in ihr eine derartige Rückweisung an; neuerdings hat sie auch einen Vertreter an Ewald erhalten, welcher aber die nähere Begründung erst in Aussicht gestellt hat (Send Schr. des Ap. P. S. 276). Das Hauptbedenken hiegegen ist mir, daß dann das *γινν. κατὰ σ. Χριστόν* des mit *εἰ* beginnenden Vorderatzes in einem andern Sinne zu nehmen ist, als das *γινν. (sc. κ. σ. Χριστόν)* des Haupt- oder Nachsatzes, was unmöglich ist. Daß er Christum seiner leiblichen Erscheinung nach jetzt nicht mehr kenne, versteht sich von selbst. Soll aber das „Kennen“ zugleich einschließen: sich für Jemanden interessiren, ihn hochschätzen, oder überhaupt beurtheilen, so konnte er von der Zeit vor seiner Bekehrung nicht sagen, er habe Christus auf diese Weise hochgeschätzt; soll er aber sagen wollen, er habe ihn *κατὰ σ.* beurtheilt, so konnte er dieß, ob er ihn persönlich kannte oder nicht. De Wette's Erklärung: *κ. σ. γινν. Χρ.* heiße Christum noch nicht so erkannt haben, daß man ihn allein lebe, wird von Baur (Paulus 289 Anm.) mit Recht gänzlich verworfen: denn sie erklärt im Grunde gar nichts. Wann soll dann die Zeit gewesen seyn, wo Paulus Christum so erkannte? Vor oder nach seiner Bekehrung? Dieß kann er nicht sagen wollen; denn seit seiner Bekehrung lebte er ihm allein; jenes nicht: denn diese Bezeichnung wäre für die Zeit, wo er Jesum verfolgte, viel zu schwach. Die befriedigendste, namentlich in den Zusammenhang am besten tangende Erklärung wäre die eigene Baur's (285 ff. 514), wenn nicht die unerträgliche Schwierigkeit übrig bliebe, daß nach ihr *Χριστός* hier, das einzigmal bei Paulus, als Gattungsbegriff gebraucht würde, während Paulus sonst immer bei *Χρ.* an Jesum denkt. Beachtenswerth, wiewohl auch nach seinen guten Bemerkungen mancher gewichtigen Einwendung unterworfen ist die Ansicht Jowett's in der Einl. in die Thessalonicherbriefe (i. Epistles of St. P. 2c. I, 11—14), daß Paulus damit eine frühere Periode seiner evangelischen Verkündigung bezeichne, wo er sich von den jüdischen Messiasvorstellungen auch in Bezug auf die Person und das Werk Jesu selbst noch weniger losgerungen hatte als späterhin. Eben die Briefe an die Thessalonicher, meint Jowett, ge-

2, 7. Röm. 15, 3. 2 Kor. 8, 9. und andere haben zwar, wie wir oben sahen, einen sehr starken Anschauungsgehalt, aber doch ist derselbe nicht so stark, daß wir genöthigt wären, eine derartige Bekanntschaft des Apostels mit Jesu vorauszusetzen. Dagegen führt uns die einfache Thatsache, daß er ein so eifriger Verfolger der Christen war, nothwendig zu der Annahme, auch schon vor seiner Bekehrung könne seine Kenntniß der geschichtlichen Lehre und des Wirkens Jesu gar nicht unbedeutend gewesen seyn. So stark auch sein Haß gegen die Christen war: ein blinder Haß ist es gewiß nicht gewesen. Der denkende Mann, der weiß, was er will und thut, und weiß, warum er es will und thut, ist Paulus durch seine Bekehrung nicht erst geworden, sondern das ist er zuvor schon gewesen; das gehört zu der ursprünglichen Ausstattung seiner Natur. So hat er sich gewiß allseitig Rechenschaft über die Gründe gegeben, warum die Christen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft durchaus nicht dürfen geduldet werden. Allerdings, schon die einzige Thatsache, daß sie einen Gekreuzigten als Messias der Juden verkündigten, mußte seinen jüdischen National- und seinen pharisäischen Abels- und Gelehrtenstolz auf's Tiefste empören, und das war ja auch der Hauptanstoß, welchen nach seinen eigenen Aussagen z. B. Gal. 5, 11. 1 Kor. 1, 23. die Juden an den Christen nahmen. Allein diese einzige Thatsache für sich war doch eher geeignet, die Jünger Jesu als närrische Schwärmer erscheinen zu lassen, denn als gefährliche Keger. Er aber war ihr Verfolger eben als strenger Anhänger des Judenthums überhaupt und als Eiferer für die väterlichen Sagenungen insbesondere (Gal. 1, 13. 14.). Somit mußten ihm die Christen als Gegner des *Ἰουδαϊσμοῦ* und der

hören dieser früheren Periode an, von welcher wir sonst nur wenige Spuren haben (eine weitere findet er Gal. 5, 11.). Ohne daß wir für jetzt in die Stelle selbst näher eingehen, habe es bei obiger negativen Bemerkung hier sein Bewenden, daß eine persönliche Bekanntschaft des Apostels mit Jesu aus ihr nicht geschlossen werden könne. Noch weniger als die vorige Stelle läßt sich mit Niedner (A. Gesch. S. 98). die 1 Kor. 9, 1. auf die persönliche Bekanntschaft des Paulus mit Jesus auch nur mit beziehen, indem eine Bekanntschaft mit Jesu, wie sie Hunderte seiner Zeitgenossen besaßen, weder für die apostolische Auctorität des Paulus irgend etwas Beweisendes hatte, noch auch überhaupt als Vorzug geltend gemacht werden konnte.

πατρικαὶ παραδόσεις vor Augen stehen: er muß als Pharisäer namentlich die dem Pharisäismus feindlich entgegengesetzte Seite der Lehre Jesu selbst genau gekannt haben. Es war ihm gewiß bis in's Einzelne hinaus klar, daß in den Gemeinden, die den Namen Jesu bekannten, etwas lebendig sey, was nicht vom Stoff des Judenthums war; sonst hätte er sie nicht „über die Maßen“ verfolgt; denn „Niemand hat je sein eigen Fleisch gehasset, sondern er nähret und pfleget sein.“ Eph. 5, 29. Man kann noch weiter gehen und sagen: Die Grundansicht vom Christenthum, welche späterhin der große Heidenapostel Paulus verfocht, hatte er sich schon als unbefehrter Saulus gebildet, nämlich, daß Christus des Gesetzes Ende sey (Röm. 10, 4.). Denn um das Gesetz aufrecht zu erhalten und was daran hieng, verfolgte er die Gemeinde Christi; damit jenes nicht ein Ende nehme, suchte er dieser und mit ihr gewissermaßen dem Messias Jesus selbst ein Ende zu machen. Er hatte es also schon als Pharisäer Saul im Verständniß des „vorpaulinischen“ Christenthums weiter gebracht, als diejenigen evangelischen Theologen neuerer Zeit, welche Jesum und die Urapostel beinahe ganz zu Juden machen und die über das Judenthum wesentlich übergreifenden und für dasselbe bedrohlichen Elemente desselben erst von Paulus selbst, vor ihm höchstens von Stephanus und den Hellenisten ableiten wollen*).

Denken wir uns nun lebhaft in die Missionsthätigkeit des Paulus hinein, so müssen wir uns gewiß mit Nothwendigkeit vorstellen, daß er auch diejenigen Elemente der Erkenntniß Jesu, welche er in seinen Christenstand mitbrachte, zu seiner evangelischen Verkündigung verwendet hat. In einem religiösen Geiste kann nichts ganz verloren gehen: wie Paulus seine pharisäische sowohl als seine hellenistische, alexandrinische Art das Alte Testament anzusehen und zu behandeln innerhalb seines christlichen Lehrens sich zu Nutzen zu machen wußte, obwohl Alles auch hier bei ihm dem Sinn und Geiste nach neu geworden war: ebenso wurde sicherlich auch mancher Stoff seiner evangelischen Verkündigung aus seinem Wissen von Jesu genommen, das er früher schon besessen hatte —

*) Welche doch gewiß nicht die ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ in der Allgemeinheit des Wortes Gal. 1, 13. 1 Kor. 15, 9. 1 Theß. 2, 14. gebildet haben.

nur daß, was früher ihm das Bedenklichste, Gefährlichste und Verwerflichste schien (Phil. 3, 6. 7.), späterhin, wo er den Schlüssel zur Erklärung jener Aergernisse in den Händen hatte, das Liebste ward. Es ging durch jene grundlegende Erfahrung, welche ihn zum Christen und zum Apostel machte, eine gleichsam chemische Veränderung mit allem vorher in seiner Seele lagernden Wissensstoff vor, so daß die Atome desselben sich auf eine ganz entgegengesetzte Weise lagerten, die Abstoßung sich in Anziehung verwandelte und umgekehrt; die Stoffe selbst aber blieben.

So wenig wir übrigens den Umfang des Einzelwissens des Apostels von Jesu irdischem Leben und Wirken vor seiner Bekehrung genau, oder gar mathematisch, gleichsam nach Prozenten, bestimmen können, ebensowenig können wir, aus demselben Grunde, genau angeben, wie viel solches Einzelwissen nach seiner Bekehrung noch hinzugekommen sey; noch weniger können wir sagen, durch wen es ihm zusloß. Wie klein oder groß aber der Umfang des ihm auf diesem Wege zugekommenen Stoffes gewesen seyn mag: gelernt hat er sein Evangelium nicht von Menschen; zum Apostel ist er durch sie nicht erst herangebildet worden Gal. 1, 11. 12. 1. Vielmehr von dem Augenblick an, wo sich ihm Jesus als Gottessohn und als der Lebendige geoffenbart hatte, war der neue Mensch und der Apostel fertig. Was von jenem Einzelstoff weiter in ihn eindrang, das gruppirt sich um seine von obenher erhaltene göttliche Gewißheit, daß Jesus Gottes Sohn, zur Versöhnung der Welt und seiner eigenen (Gal. 2, 20.) gestorben und nun der ewig Lebendige sey. Von weiterem Lernen kann bei Paulus von da an nur so die Rede seyn, wie dieser Begriff auch auf Jesum selbst eine Anwendung gestattet. Wie dieser schon als lernender Knabe die Lehrer in Erstaunen setzte, Luk. 2, 47. und von Anfang an den Eindruck hervorbrachte, daß er nicht von Menschen gelehrt sey, ebenso setzte der neue Mensch Paulus, kaum erst geboren, Alle in Erstaunen, die ihn hörten, Apostelgesch. 9, 21.; und so wenig bei Jesu selbst seine Alttestamentlichen Studien — wenn man so sagen darf — Quelle seines eigenthümlichen Bewußtseyns waren, ebensowenig waren die Alttestamentlichen Studien, welche Paulus nach seiner Bekehrung mit neuem Eifer wieder aufnahm, die eigentliche Quelle seines

Evangeliums oder die Grundlage seines apostolischen Bewußtseyns. Und dasselbe, was von diesen seinen Studien gilt, gilt dann auch von den weiteren Mittheilungen, welche er aus Christenmunde über das einstige irdische Leben und Wirken Jesu erhielt. Zeugende Kraft kam bei ihm diesen Mittheilungen so wenig als jenen Studien zu — wie dann allerdings seinem Evangelium solche zukam (1 Kor. 4, 15. Philem. 10.), sondern sie vertraten nur die Stelle eines weiteren Nahrungstoffes von Außen, dessen auch der von Gott erleuchtete Geist nicht entbehren kann; sie unterstützten ihn in der Technik seines apostolischen Lehrens und Wirkens, dieses aber war keineswegs daraus als seiner Quelle geflossen.

5.

Vielmehr war dasselbe nach seinen eigenen Erklärungen von Gott und Christo selbst abzuleiten. Christus war nicht nur der Hauptgegenstand, sondern auch der eigentliche Urheber seines neuen Wissens und Lehrens, welcher ihn zu demselben auch nicht bloß durch einen einmaligen Act der Erleuchtung befähigt hatte, sondern fortwährend gleichsam persönlich in ihm lebte, durch ihn redete und sich offenbarte. Haben wir die reinen Erinnerungselemente in dem christlichen Bewußtseyn des Apostels aufgezeigt, so müssen wir zum Schluß auch diese höhere Seite desselben in's Auge fassen und das gegenseitige Verhältniß Beider zu bestimmen suchen. Die Schwierigkeit, es in diesem Gebiete zu gründlicher Klarheit zu bringen, ist der Natur der Sache nach freilich groß. Die völlige Selbstständigkeit und Geistesfreiheit des Apostels haben wir seinen eigenen Erklärungen zufolge zugleich als die völlige Abhängigkeit von Christus und dem Christusgeiste anzusehen und umgekehrt; was aus der Tiefe des Selbstbewußtseyns des Apostels kommt, haben wir zugleich als Eingebungen des erhöhten Christus zu denken; die Autonomie des Apostels ist unmittelbar als Heteronomie zu bestimmen, und eine Person, Christus, unmittelbar als Princip. Wir haben darum, wie es scheinen könnte, nun unser eigenes bisheriges Thun zu zerstören. Wir fixirten bisher das geschichtliche Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Apostel Paulus und sein Lehren zu Jesu von Nazareth steht:

nun müssen wir mit dem Geständniß beginnen, daß jenes Verhältniß kaum für sich fixirt werden kann: es geht bei Paulus beinahe an jedem Punkte, wo man desselben habhaft werden zu können glaubt, unmerklich in das Verhältniß der Immanenz und der Mystik über, und ersteigt hier einen Höhegrad, bis wohin wir mit unserem verständigen Denken kaum mehr folgen können, sondern wo eben nur noch die religiöse Sprache die adäquaten — wir können nicht mehr sagen Begriffe, sondern Anschauungen und Ausdrücke darbietet. Suchen wir daher auch in diesem Gebiete das Verhältniß des Apostels Paulus zu der Person Jesu wenigstens im Allgemeinen zu charakterisiren. Am ehesten können wir es an den Gegensätzen zur Anschauung bringen.

Im deutlichsten Gegensatz steht das Wissen und Lehren des Apostels zu einem bloß unlebendigen, todtten, statutarischen, äußerlich angelernten. Von dieser Art war das damalige rabbinische Wissen und Lehren — eine wahre *διακονία τῶν λόγων ἐν γράμματι* 2 Kor. 3, 7. oder wie er nach V. 8. auch kurz sagen konnte, eine *διακονία γράμματος* *). Aus abgerissenen, vereinzeltten Aussprüchen der heiligen Schriften vielleicht ohne wirkliche Theilnahme an der Sache selbst diese oder jene Wahrheit beweisen, Sentenzen altangesehener Lehrer (der *πρεσβύτεροι* Matth. 15, 2.) zusammenklauben und aus ihnen ein Wahrheitsgebäude aufrichten, dieß hieß damals Gottesgelahrtheit treiben; wer in diesen niederen, handwerksmäßigen Functionen eine Fertigkeit erworben hatte, der konnte selbst Anspruch auf den Titel eines Lehrers oder Meisters, eines Rabbi oder Doctors der heiligen Schrift erheben. Dieses rabbinisch=talmudische, scholastische Lehren der Religion ist freilich auch oft genug auf die geschichtliche Lehre Jesu angewendet worden; manche „biblische Theologie“ thut ja auch nichts weiter, als

*) Es ist nie zu übersehen, daß Paulus den Mosaismus, welchen er als *διακ. Sav.* bezeichnet, stets durch das Medium des Pharisäismus (Rabbinismus) betrachtet, eine Betrachtungsweise, welche übrigens damals nothwendig und von Jesu selbst sanctionirt war, da auch er (Matth. 23, 2. 3.) diese letzte Gestalt des Judenthums uns als die geradlinige Fortsetzung und als das folgerichtige Ergebnis aus dem von Moses Begonnenen betrachten lehrt. Die alttestamentliche Prophetie gravitirt schon gegen das Neue Testament, und greift über den Mosaismus wesentlich hinaus, obwohl dieser nach Einer Seite hin auch als Prophetie betrachtet werden kann.

daß sie den lehrhaften Vorstellungsstoff, der in den Aussprüchen Jesu liegt, äußerlich schematisirt, und, nach vielleicht hie und da eingeflochtenen, die Sache rechtfertigenden Bemerkungen, von dem so formell geordneten und unter logische Gesichtspunkte gebrachten Stoffe sagt: „das ist die Lehre Jesu.“ Bis zu einem gewissen Grade und zu einem bestimmten Zweck hat auch dieses Verfahren seinen Werth und seine Nothwendigkeit. Es mag auch von einem Lehrer höherer Art sporadisch angewendet werden, wenn es sich um Feststellung eines einzelnen, mit dem Ganzen in keinem nachweisbaren Zusammenhang stehenden Punktes handelt. An seinem Orte und innerhalb der gehörigen Grenzen ist es auch von Paulus gelegentlich angewendet worden wie 1 Kor. 9, 6—14., einer Stelle, in welcher, wie wir oben sahen, ein einzelner Ausspruch Jesu als einzelner zu einer Beweisführung verwendet wird; und selbst in wichtigeren Dingen verfährt der Apostel, aushilfsweise und um bestimmter Leser willen, in ähnlicher Art mit dem Alten Testament (Gal. 4, 21—31. Röm. 7, 1 ff. und etliche andere Stellen) — wiewohl auch hier bei ihm die Beweisführung stets von höheren, in sich selbst ruhenden Gedanken getragen und durchleuchtet ist: aber im Ganzen betrachtet bildet keine Wissens- und Lehrart einen schärferen Gegensatz zu dem Wissen und Lehren des Apostels von Christo, als die genannte. Aus Sammlungen der Worte Jesu und Darstellungen seiner Geschichte sich ein mit der Lehre Jesu übereinstimmendes eigenes Lehrsystem bilden, da und dort etwas näher begründen oder weiter ausführen, in zweifelhaften Punkten sich nach anderen homogenen Quellen umsehen, etwa die Apostel befragen oder angesehene Christen — das war seine Sache wahrlich nicht; und wer etwa von seinen Zeitgenossen an ihm einen derartigen Lehrer zu haben wünschte, der erregte, wie der Brief an die Galater ausweist, seinen heiligen Unwillen und sah sich bitter getäuscht.

Eine Stufe höher als diese kurzgefaßt rabbinische Behandlung eines religiösen Lehr- und Geschichtsstoffs, wie etwa des Lebens und der Lehre Jesu, steht die frei reproducirende. Man kann in ein System oder auch einen einzelnen Geist sich einarbeiten und einleben mit gespannter Theilnahme nicht nur des Verstandes und der Einbildungskraft, sondern auch des Herzens und Willens.

So kann ein großer Lehrer in einem begabten Schüler geistig wiedererstehen; letzterer kann es soweit bringen, daß er ganz aus dem Geist und Sinn des erstern heraus handelt, denkt und lehrt; seine ganze Art die Dinge nach ihrem Wesen zu betrachten, nach ihrem Werthe zu schätzen und aus diesem Grunde heraus in die Außenwelt zu wirken wird, wenn auch mit besonderer Färbung, der Art des Meisters immer ähnlicher; auch über Gegenstände, welche Dieser nicht in den Kreis seiner Betrachtung oder Behandlung gezogen hat, kann Jener mit Sicherheit sagen: er würde darüber so und nicht anders urtheilen; er würde, unter den jetzt gegebenen Umständen, so und nicht anders handeln. So lebte z. B. in verklärter Gestalt in Plato Sokrates, in verdunkelter in Luther Paulus wieder auf. Hohe Menschen haben vor Alltagsmenschen eben dieß voraus, daß sich ihr geistiges Wesen in Andern ausprägt. Es heften sich an ihre Fußstapfen allerdings auch Solche, welche ihnen nach dem bekannten Ausspruche Schiller's nur dieß oder jenes äußerlich „abgeguckt“ haben; aber außer diesen Nachtretern und Nachbetern werden ihnen auch ächte geistige Kinder geboren „wie der Thau aus der Morgenröthe“ — Söhne und Töchter, die ihres Herzens Freude sind und die allein auch im Grunde das Recht haben, sich nach jenen Namen zu nennen (z. B. Söhne Abrahams Gal. 3, 7. Pauliner u. s. w.). So finden wir namentlich auch den Apostel Paulus selbst von einer Anzahl von Männern und Frauen umgeben, die seinen Sinn kannten, aus ihm heraus handelten und sein geistiges Wesen mit jener Freiheit und Eigenthümlichkeit, die in seiner Umgebung so fröhlich gedeihen konnte, zu dem ihrigen gemacht hatten. Es sind besonders Jene, mit welchen er sich zu Anfang seiner Sendschreiben zusammennimmt, die er als seine Mitarbeiter bezeichnet, seine *γνήσια τέκνα* nach dem Ausdruck 1 Tim. 1, 2.; Tit. 1, 4. Das Verhältniß der Urapostel zu Jesu nun während ihrer Lehrzeit kann auch zugleich unter diesen Gesichtspunkt gebracht werden, wiewohl er natürlich keineswegs ausreicht, und namentlich nach Jesu Hingang etwas Aehnliches mit ihnen vorging, wie mit Paulus gleich beim Beginn seiner Berufung. Sie wurden von dem Herrn allmählig in das Verständniß seines Sinnes eingeführt und zur Gleichförmigkeit mit seinem Willen herangezogen, so daß er selbst nach und nach in ihnen eine Gestalt

gewann und heranwuchs, seine Denk- und Handlungsweise an die Stelle ihrer eigenen trat (3. B. Mith. 13, 28. 29. Luk. 9, 54 f. Mith. 18, 1 ff. 21 f.; 11, 14; 16, 23.). Selbst das Verhältniß des Apostels Paulus zu Jesu schloß dieses Element bis zu einem gewissen Grade in sich; denn wir sahen oben, daß er ihn zugleich als sittliches Vorbild für sich betrachtet und sein Nachahmer fern will, 1 Kor. 11, 1, wobei er sich in strenger Selbstzucht hält, 9, 27. und den rein himmlischen göttlichen Sinn Jesu immer vollkommener in sich auszubilden sucht Phil. 3, 12. 13; 8. 9., wie er denn auch in das Verständniß der Herrlichkeit Jesu fortschreitend tiefer eindrang 2 Kor. 3, 18., 1 Kor. 2, 13. Aber allmähliches Hineinstudiren und Hineinleben in Jesu Person und Lehre war es bekanntlich nicht, was ihn zu der Erklärung befähigte, er habe den Geist Gottes 1 Kor. 7, 40., den Sinn Christi 2, 16., er rede in Christus 2 Kor. 2, 17; 12, 19. oder Christus rede durch ihn 13, 3. und wohne mit seiner Kraft ihm ein 12, 9. Seinem allgemeinen Charakter nach gehört daher das christliche Wissen und Lehren des Apostels auch nicht zu dieser zweiten Art. Es ruht vielmehr, in seinem Kern und Mittelpunkt betrachtet, auf einem weit innigeren Verhältniß seines Geistes und seiner Person zu der Person und dem Geiste Christi, einem Verhältniß, wie es der Natur der Sache nach zu einem bloßen Menschen nicht stattfinden kann, sondern eben nur zu Christus, dem pneumatischen Menschen und eigenen Sohne Gottes.

Während nämlich auch die höchsten und reinsten Geister unter den Menschen immer noch genug Solches an sich haben, was weder werth noch fähig ist in Andere einzugehen und von ihnen wiederum verpersönlicht zu werden, sondern als Schlacke zurückbleiben muß, so bildete — dieß ist im Grunde die Anschauung des ganzen Neuen Testaments und der Eindruck, den Jesus auf die machte, welche ihn verstanden — der göttliche Heiligkeits-, Liebes- und Lebensgeist so sehr das ganze innere Wesen der Person Jesu, daß in dieser gleichsam kein dunkler, unauslöschlicher Rest mehr übrig blieb: weil er, paulinisch zu reden, der pneumatische Mensch war, ja der Satz von ihm ausgesagt werden konnte: der Herr ist der Geist (2 Kor. 3, 17. vgl. 18.), so kann er und nur er, ohne daß zuvor eine Verslücktigung oder Auflösung seiner Person vor-

genommen werden oder diese erst auf ein über ihr stehendes allgemeines Princip zurückgeführt werden müßte, an welchem sie etwa in ausgezeichnetem Maße theilnahme, als Person unmittelbar auch Princip in Andern werden. Was sonst nur uneigentliche bildliche Redensart ist, daß ein Mensch in einem Andern lebe oder wieder-auflebe, das hat bei dem Verhältnisse Christi zu den Seinigen eine einzige Realität; von diesem Gedanken aus, der schon bei den Synoptikern in dem Bilde vom Bräutigam, einzelnen Aussprüchen wie in Mtth. 18, 20; 28, 20; 10, 40. keimartig vorhanden ist, durch das ganze Evang. Johannis sich hindurchzieht und in einzelnen Worten wie 14, 20. auf's Deutlichste ausgesprochen ist, wird die ganze paulinische Anschauung vom Christenthum durchdrungen; auf ihn haben wir auch manche Erscheinungen in der paulinischen Sprache, z. B. den mystischen Gebrauch der Präposition *ἐν* *) in Formel wie *οἱ ἐν Χριστῷ, ὑμεῖς ἐν Χριστῷ* und ähnlichen oder den umgekehrten *Χριστός ἐν ὑμῖν* u. zurückzuführen. — Während ferner das Verhältniß gewöhnlicher Menschen zu einem hohen menschlichen Geiste, wo es auch das innigste und zugleich receptivste ist, doch immer noch genügend durch die Kategorie der Verehrung und Liebe bestimmt werden kann, so findet zu der Person Christi, eben weil sie weit über das Maß des menschlichen erhaben ist, das Verhältniß wirklich religiösen Glaubens statt, aus welchem heraus erst die Liebe als das zweite (dem Begriffe, wenn auch nicht gerade der Zeit nach) erzeugt wird. Ohne diese zwei Wahrheiten: Christus persönliches Geistprincip und Gegenstand wirklich religiösen Glaubens können nicht einmal die Synoptiker gehörig verstanden werden, und diese zwei Grundanschauungen sind auch die zwei Grundvoraussetzungen, welche allein das persönliche Bewußtseyn des Apostels und die Stellung erklären, welche Christus darin einnimmt.

Paulus ist nämlich weder bloßer Schüler und Nachahmer Jesu noch auch ein zweiter Christus, eine Incarnation des Christusgeistes; auch ist der objective Christus in seinem Bewußtseyn nicht absorbiert, so daß er erst wieder als Projection daraus hervor-

*) Vgl. auch Fris'sches Römerbrief II, 84. 240 ff. III, 262. Biner, N.T. Gramm. 4. A. S. 370.

träte, sondern er ist erstens gläubiger Verehrer ja Anbeter Jesu (1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 12, 8. ff.) und zweitens von ihm ebenso begeistert und ergriffen, wie die alttestamentlichen Propheten von Gott und seinem Geiste, daher er auch ebenso im Namen Christi reden kann, wie jene im Namen Gottes reden und sagen konnten, daß Gott seine eigenen Worte in ihren Mund gelegt habe (3. B. Jerem. 1, 9.) *). Diese Begeisterung (nicht bloße Begeisterung) ist freilich eine Thatsache, für deren Erklärung man sich nach Kategorien in unseren Seelenlehren vergeblich umsehen würde: allein darum ist sie nicht weniger real: wir werden durch einfache Analyse des paulinischen Bewußtseins darauf geführt, und es werden wohl auch wieder Zeiten kommen, wo man sie besser verstehen lernt als die Heutigen sie verstehen. Bei Paulus haben wir sie in urfächlichem Zusammenhang mit der persönlichen Erscheinung des verherrlichten Jesus zu denken. Was dem Jesaja die Vision Jesaj. 6., dem Jeremia die 1, 4—9. geschilderte Erfahrung, das war dem Paulus jene Christophanie. Da kam nicht bloß die Hand des Herrn über ihn, sondern der Herr selbst offenbarte sich ihm in seiner Glorie als den ewig Lebendigen, den jetzt Vollendeten und einstigen Vollender, und hob ihn dadurch wie mit Einem Ruck über seine bisherige Gedankenreihe und Willenssphäre hinaus und in die Gemeinschaft seines unauflöslichen Lebensgeistes hinein. Sein bisheriges Selbst- und Weltbewußtsein war fortan von dem höheren, welches ihm aufgegangen war und in Christo seinen Mittelpunkt hatte, wie verschlungen, getödtet und in ihm untergegangen: betrachtet man sein neues Bewußtsein als ruhendes, so ist er ein Prophet Christi, betrachtet man es als thätig, ist er sein Apostel. Wie jene grundlegende Erfahrung, welche ihn

*) Die Thatsache, daß, rein formell betrachtet, Jesus Christus Gegenstand des religiösen Glaubens des Apostels ist, und in seinem apostolischen Bewußtsein ganz dieselbe Stellung einnimmt, wie Jehovas in dem akrobatischen, läßt uns für sich schon die höchsten materiellen christologischen Auslagen bei Paulus erwarten, und entkräftet zum Voraus schon die Verdachtsgründe, welche gegen einige Briefe von der Höhe ihrer Christologie hergenommen worden sind. Aber auch das Materielle der Auslagen selbst stimmt in den genannten Briefen mit dem der unbeweisesten überein, nicht wörtlich freilich, aber so, daß alles sich zu einer harmonischen Gesamtanschauung zusammenfügt.

zu einem Propheten und Apostel Christi machte, mit einer Art Ekstase verbunden gedacht werden muß, nämlich jener Ekstase der Offenbarungsreligion, welche nicht wie die der heidnischen eine Verfinsternung des persönlichen Willens und Bewußtseyns, sondern das Aufleuchten des höchsten Bewußtseyns und die heiligste Willenserregung und -belebung in ihrem Gefolge hat, so ist von da an die Ekstase im weiteren Sinn, nämlich die durch die Vereinigung mit Christus bewirkte reale Entrückung seines Ich aus der Sphäre des Niedrigen, Weltlichen, bloß Menschlichen und Individuellen in das Himmlische, Göttliche und Vollkommene nach den deutlichen Beschreibungen Gal. 2, 20; 6, 14. *δι' οὗ ἐποι* 1c. 2 Kor. 5, 16. Phil. 3, 20.; 1, 21., sein habituelles Zustand, seine bleibende Bewußtseynsform, und es erscheint ihm zugleich als seine höchste sittliche Aufgabe, diesen Zustand rein zu erhalten, ihn als Grundlage seines thätigen Lebens und seines religiösen Denkens zu bewahren Phil. 3, 8. *καὶ ὑποῦμαι* bis 9 *ἐν αὐτῷ*; 2 Kor. 12, 10.; u. d. vor. Stellen.

Außer dieser Erfüllung mit dem über das bloße Welt- und Ichleben hinaushebenden heiligen Christusgeist und der damit verbundenen Ausrüstung mit der Christuskraft 2 Kor. 12, 9. 12. haben wir in jene grundlegende Erfahrung, welche den Verfolger der christlichen Gemeinden in einen Apostel Christi umwandelte, vornehmlich noch eine Entsündigung, die tröstliche Versicherung der Sündenvergebung (Rechtfertigung) zu verlegen, welche Saulus in noch viel höherem Grade als etwa ein Jesaja 6, 5—7. nöthig hatte, und die so sehr zu den Urelementen seines persönlichen christlichen Selbstbewußtseyns gehört und so sehr den innersten Mittelpunkt seiner Lehre bildet, daß wir sie in jene ursprüngliche Christusoffenbarung als wesentliches Moment mithineinverlegen müssen *). Indem Jesus sich ihm als den Lebendigen, als den nun verherrlichten Gottessohn offenbarte, und seine Kraft in seine Seele einsenkte, ward ihm zugleich gezeigt, daß dieser selbe ein

*) Oder nach der Andeutung Apostelgeschichte 22, 16. in die sehr bald darauf folgende Taufe. Die Auffassung der Taufe Röm. 6, 3. 4. Gal. 3, 27. kann sehr wohl zugleich auch auf die persönliche Erfahrung des Apostels zurückweisen.

Christus für ihn sey. Dieser Christus für ihn trat hell vor sein Auge, wie der Christus in ihm lebendig wurde.

Ueber das bisher Beschriebene werden wir durch die eigenen Aussagen des Apostels, wenn er die Stiftung und den Bestand seines Verhältnisses zu Christo beschreibt, nicht hinausgeführt. Das ist die ihm zu Theil gewordene äußere und innere Offenbarung 1 Kor. 15, 8; 9, 1. Gal. 1, 12. 15. 16., seine Berufung 1 Kor. 1, 1. und Begeisterung 2, 12. 16., die ihm widerfahrene Gnade 15, 10. Gal. 2, 9. Weil er Solches erfahren, ist er von Gott und Christus, nicht von Menschen berufen, sein Evangelium ein geoffenbartes, und nicht von Menschen angelerntes. Daß in dieser ursprünglichen Offenbarung ihm von Christus eigentliche Lehr- und Glaubenssätze mitgetheilt oder gar Geschichten erzählt worden seyen, davon finden wir durchaus keine Spur, und auch die späteren „Offenbarungen“ und pneumatischen Ekstasen, welche ohnedem mit keiner Christophanie mehr verbunden waren*), lassen uns an ein Empfangen derartigen Stoffes nicht von ferne denken.

*) Große Verwirrung in der Auffassung des Offenbarungscharakters des paulinischen Christenthums verursacht eben dieß, daß man die Christophanie, welche den Paulus zum Apostel machte, mit den späteren Offenbarungen und Gesichten, in welchen jene erste Erfahrung in rein pneumatischer Weise nachzittert, zusammenwirft. Paulus weiß in den Briefen nur von Einer Christuserscheinung, die ihm zu Theil wurde, 1 Kor. 15, 8.; 9, 1. Würde er mehrere von der Evidenz der genannten gehabt haben, so würde er 1 Kor. 15. diese ebenjogewiß der Ordnung oder wenigstens im Allgemeinen der Zahl nach aufzählen, wie er die den Aposteln gewordenen zwei 1 Kor. 15, 5. 7. (oder wenn man B. 6. auch hieherrechnet, drei) und die dem Kephas theils allein, theils mit Andern gewordenen drei 5. 7. (oder mit B. 6. vier) der Ordnung nach aufzählt. Die *ὄπτασ. καὶ ἀποκ. κυρίου* 2 Kor. 12, 1. sind solche, die er vom Herrn hat, den er dabei aber, wie schon B. 2. 3. beweist, nicht sieht, wo er vielmehr nur unaussprechliche Worte hört. B. 5. Ebenso ist B. 9. nur eine Geistesantwort, die er auf brünstiges Gebet erhält, wie im Alten Testament so oft der Betende von Gott eine Antwort erhält, oder über das Ausbleiben einer solchen (das Schweigen Gottes) klagt. — S. noch weiter über den Unterschied zwischen 1 Kor. 15. und 2 Kor. 12. oben S. 21 Anm. Die Apokalypse Gal 2, 2. ist eben so wenig mit einem sichtbaren Erscheinen Jesu verbunden zu denken, vielmehr ist Apostelgeschichte 16, 6. zu vergleichen; auch darf man wohl, ohne sich dem Vorwurf der Trivialität auszusetzen, bei dieser letztern Art der *ἀποκ.* an die gewöhnlichen Ahnungen, oder auch an das Daimonion des Sokrates als ein Analogon außer-

Im Gegentheil — und damit treten wir nun eben in die Aufgabe ein, das Verhältniß des Offenbarungswissens einer- und des gemeinmenschlichen, anschauenden, reflectirenden, speculirenden und Gedächtnißwissens bei dem Apostel Paulus andererseits annähernd zu bestimmen — es ist der eigentliche große Körper der Lehre, wie er in den Briefen vorliegt, nur als das Werk der frommen Reflexion des wunderbar wiedergeborenen und von Gott erleuchteten Christen und Apostels Paulus zu begreifen, als das Erzeugniß einer denkenden Durcharbeitung seines eigenen, persönlichen Lebensgangs, der Geschichte seines Volkes, der Zustände der damaligen römischen Welt, und namentlich auch, was uns hier zunächst angeht, der Geschichte und Lehre Jesu. Der gewöhnliche Irrthum unserer Theologie, sowohl der unkritisch gläubigen, als der kritisch ungläubigen, besteht darin, daß man denselben Begriff der Offenbarung, ohne welche die religiös-sittliche Neugeburt des Apostels allerdings nicht zu begreifen ist, auf jenes Lehrganze als solches, und auf alle Einzelbestandtheile — vielleicht bis hinaus auf die Geschichtsnotizen und die alttestamentlichen Excurse des Apostels — ausdehnt und unmittelbar auf sie anwendet. So kommt es, daß die Einen aus dem ganzen Paulus ein absolutes Wunder machen, und unter Berufung auf Erklärungen wie Gal. 1, 11. 12. 1 Kor. 2, 13; 14, 37. 2 Kor. 13, 3. auf seine Briefe die strengste Verbalinspiration anwenden, Andere aber unter Berufung auf dieselben Stellen und die mißverständenen 1 Kor. 11, 23. 2 Kor. 12. mehr oder weniger Schwärmerisches bei ihm entdecken wollten, bis endlich der ehrliche und schon darum so ehrenwerthe Rückert nicht ansteht, aus Anlaß von 1 Kor. 11.

halb des Offenbarungsgebietes erinnern. Gehen wir über die paulinischen Briefe hinaus, so hatte allerdings der Apostel nach der Apostelgeschichte 22, 17 ff. auch später noch einmal eine Erscheinung Jesu im Tempel in Jerusalem. Allein die auffallende Verbindung: *ιδεῖν αὐτόν λέγοντα*, wornach nicht das Sehen, sondern das Hören die Hauptsache war, die Verbindung dieses „Sehens“ mit Gebet und einem Zustand der Ekstase B. 17., welche bei dem Ereigniß vor Damaskus nirgends ausdrücklich erwähnt werden, sowie die obigen aus 1 Kor. 15. geltend gemachten Gründe lassen es nicht zu, das Sehen Apostelgeschichte 22. mit dem Ereigniß, das seine Bekehrung bewirkte, auf gleiche Linie zu stellen, vielmehr wäre 2 Kor. 12, 9. als Parallele beizuziehen.

(Abendmahl S. 195) ihn mit Swedenborg und seinesgleichen zusammenzustellen, wogegen man aus rein sachlichen Gründen ebenso sehr Protest einlegen muß als aus Gründen der Ehrfurcht gegen den großen Apostel Jesu.

Eine diese beiden gleich weit von der Wahrheit abliegenden Irrthümer vermeidende, dabei nicht in dogmatischer Verlegenheit erfundene, sondern in der Sache selbst und den Urkunden begründete Auffassung der Christusinspiration des Apostels Paulus kann nur auf dem bezeichneten Wege gefunden werden, wornach man zwischen dem in jener großen grundlegenden Thatsache Angelegten und dem von Paulus weiter frei daraus Entwickelten, dem göttlich gelegten Grunde und dem von dem Apostel darauf Gebauten sorgfältig unterscheidet, und gemäß den eigenen Andeutungen desselben (Gal. 1, 15. 16. 1 Kor. 15, 10; 4, 1—4., vgl. 7, 25.) den strengen Begriff der Offenbarung nur auf jenes erste Beweigende, jenen gewaltigen Umschlag im Innern des Apostels anwendet, in dem zweiten seine geistige und sittliche Freithätigkeit in Wechselwirkung mit den von Außen her auf ihn wirkenden Einflüssen anerkennt, zu welchen letzteren eben auch, und zwar in erster Linie, die Mittheilungen Anderer aus dem irdischen Leben Jesu gehörten, welche er alle im großen Stile verarbeitete, und bis ins Einzelne hinaus gleichsam unter die Potenz der in jener ursprünglichen Offenbarung ihm enthüllten Wahrheiten zu stellen wußte.

Der Lehrbegriff des Apostels trägt ja mehr als beinahe jeder andere der neutestamentlichen Lehrtypen den Stempel der Reflexion an sich. So gewiß Paulus ist, daß Christus durch ihn redet, so ist er doch von nichts weiter entfernt, als seine Worte etwa, wie man nach jener oben gezeichneten Offenbarungstheorie von ihm erwarten sollte, mit dem prophetischen: „So spricht der Herr“ einzuleiten. Vielmehr ist ganz augenfällig, daß der Apostel in seinem Lehrbegriff zu nächst nur seine eigensten inneren Selbsterfahrungen verarbeitet. Seine Lehre ist ein Stück seiner Person, ein Werk seines Lebensganges, sein Christenthum durchaus individualisirt. Die Gegensätze von Sünde und Gnade, Gesetz und Glauben, Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit, Zwiespalt mit sich selbst und mit Gott und Versöhnung und Friede mit Gott, ja selbst die von Buchstabe und Geist, Buchstabendienst

und heiliger Geistesfreiheit drücken zunächst nur das allgemeine Wesen der zwei Perioden seines eigenen Lebens aus. Es fehlt auch an Abschnitten in seinen Briefen, in welchen die lehrhaften Grundgedanken seines Evangeliums in dieser ihrer ersten, elementaren Gestalt als persönliche Erfahrungen auftreten, durchaus nicht; vgl. Röm. 7, 7 ff. Gal. 2, 15—21. Phil. 3, 4—11. u. a. Stellen.

Allein sein Lehrbegriff überschreitet die Gestalt einer rein phänomenologischen Selbstschau in allen Punkten wesentlich. Er gibt letzterer weiter den Unterbau einer allgemein religiösen Anthropologie, in welcher die aus jener Selbstschau gewonnenen Grundgedanken erweitert und verallgemeinert wiederkehren.

Und auch dieß konnte nicht genügen, sondern er entwickelte mit Hilfe und an der Hand eben jener Grunderfahrungen auch noch eine eigenthümliche Gesichtsanschauung, wornach ihm dieselben Gegensätze, die sein eigen Leben in zwei große Hälften schieden und weiterhin in der menschlichen Natur aufgezeigt wurden, auch die zeitliche Entwicklung der Menschheit in zwei Hälften spalten, deren eine von Adam und ausgeprägter von Moses an bis auf Christum sich erstreckt, während die andere, welche in der Vergangenheit einen positiven Anknüpfungspunkt nur in dem vor-mosaïschen patriarchalischen Glaubensleben hat, von Christus ausgeht. Verglichen mit dem durch Christus gebrachten Neuen erscheinen Mosaismus und Heidenthum als parallele Entwicklungen: beide gleich wenig im Stande, die wahre Gerechtigkeit des Menschen vor Gott zu erwirken: wie denn auch vielfache Missionserfahrungen den Apostel längst belehrt hatten, daß der Uebergang vom Hellenismus zum lebendigen Christusglauben eben so schwer und eben so leicht zu vollziehen war, als vom Standpunkte des gesetzlichen Judenthums aus.

Alle bisher genannten großen Entdeckungen und Erfahrungen des Apostels konnten nun auch auf seine Gesamtaufassung der Person, des Lebens, der Lehre Jesu nicht ohne rückwirkenden Einfluß bleiben. Er mußte hierin alles das hervorheben, was eine directe oder indirecte Bestätigung und Rechtfertigung des von ihm nicht willkürlich eingenommenen, sondern von Gott ihm angewiesenen, mit Nothwendigkeit sich ihm aufdrängenden Standpunktes enthielt. Im Wesen

und Werke Christi waren solche Punkte vor Allem geltend zu machen, nicht als ob sie nun seine ganze Verkündigung von Christus, sein ganzes Evangelium gebildet hätten: aber sie waren die leitenden Gesichtspunkte, unter welche er alles Christum Betreffende stellte.

Da war nun das Erste und Nothwendigste eine Revision des Christusbegriffs selbst. Auch der judenchristliche Christusbegriff schloß alle von Paulus geltend gemachten höheren Ideen in sich, wie am deutlichsten die Offenbarung Johannis zeigt, allein es wurde manches mitgeschleppt, was jenen nicht ebenbürtig war. Paulus nun hatte es leicht, jenen Begriff zu reinigen. Er hatte nicht nöthig, denselben aus den jüdischen Erwartungen einer- und den einzelnen Thaten und Reden Jesu andrerseits erst zusammenzulesen, sondern er konnte ihn, das Ganze des Lebens und Wirkens Jesu vor Augen, aus seinen einfachen, in dem Zeugniß Jesu enthaltenen Grundbestandtheilen neu erzeugen. Dies that er, indem er eine lebendige Synthese jener zwei Benennungen Gottessohn und Menschensohn *) vornahm, in welchen Jesus selbst sein Wesen auf eine zwar nicht antinationale, aber doch alles bloß nationale Gepräge weit überragende Weise zusammengefaßt hatte. Wie Jesus selbst die alttestamentliche Gottesidee vollständig ethisirte, d. h. von allem ihr noch anhängenden Particularistischen und Nationalen reinigte, und gleichwohl oder vielmehr ebendadurch sie auch wieder vollständig particularisirte, dem persönlichen Bewußtseyn des geringsten Einzelnen so nahe als möglich brachte (vgl. Matth. 5, 45. mit 6, 6. 18; 10, 30. u. s. w., überhaupt den Namen „Vater“, in welchem beides auf's Deutlichste hervortritt): so nahm Paulus mit der Messiasidee ganz im Sinne Jesu eine ähnliche Ethisirung vor. In der bloß nationalen Fassung des Begriffs war beides gebunden, Universalität und Individualität, die allgemeinmenschliche Bedeutung

*) Daß erst in der paulinischen Christologie (namentlich 1 Kor. 15, 45 ff. 21. Röm. 5. Phil. 2, 7. 8.) der höhere Begriff, welchen Jesus unstreitig mit dem Ausdruck „Menschensohn“ verband, zur Entfaltung kommt, kann nicht zweifelhaft seyn, obwohl das Wort selbst bei Paulus nicht gebraucht wird. Der Hellenist Stephanus, sein Vorläufer, hatte den Ausdruck selbst noch gebraucht. Apostelgeschichte 7, 56.

der Person und des Werkes des Messias sowohl, als auch die Beziehung beider auf die einzelne Person als solche; jenes Univerfelle und dieses Individuelle der Christusidee wird aber nun durch Paulus gleichsam mit Einem Schlage befreit dadurch, daß er den Christusbegriff aus jenen zwei Elementen neu zusammensetzt. Wie so Jesus für die ganze Menschheit da ist (Röm. 5, 15 ff. 1 Kor. 15, 22 ff. und viele andere Stellen), so gerade auch für den einzelnen Menschen, welcher ihm gegenüber weder als Jude, noch als Hellene, sondern rein nur als Mensch und Sünder in Betracht kommt; und indem Person und Werk Jesu von dem Volk, unter dem er geschichtlich auftrat, möglichst abgelöst wird, kann beides der Einzelne, wer er auch sey, sich so aneignen, als wären sie für ihn allein da (Gal. 2, 20. ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ Röm. 14, 15. ἀδελφὸς ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν 1 Kor. 8, 11.). Kann man diese Auffassung der Christusidee als das natürliche Ergebniß der dem Apostel gewordenen Offenbarung des Auferstandenen ansehen, der ja ihm und den übrigen Aposteln nicht mehr als Jude, sondern als der verherrlichte Menschen- und Gottessohn erschien, so läßt sich dieselbe Auffassung zugleich auch betrachten als ein Zurückgehen auf den geschichtlichen Christus, der, ob er wohl seinen zeitlichen Wirkungskreis beinahe ganz auf das Volk Israel beschränkt hatte, doch innerhalb desselben, als Menschensohn, den Menschen als solchen, als erlösungsbedürftigen Sünder nahm, und indem er sich und seinem Werk eine Bedeutung für alle Völker gab Matth. 25, 32; 28, 19. doch gerade die geringsten Einzelnen 25, 40. u. a. St. und besonders diejenigen, welche in der jüdischen Nationalkirche keine oder wenigstens keine gute Stätte mehr fanden, in's Auge faßte. Paulus geht also schon in diesem ersten grundlegenden christologischen Punkte zugleich auf den geschichtlichen Christus zurück und gibt uns einen Christusbegriff, wie er auch aus bloßer Analyse der synoptischen Christusnamen und des synoptischen Christusbildes sich ergibt.

Eine Folgerung aus dieser einzig hohen Bedeutung der Person und des Werkes Jesu für Alle und für Jeden war, daß der alte Weg, durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes die Gerechtigkeit vor Gott vom Menschen aus bewirken zu wollen, dem

Paulus als ein abgethaner erscheinen mußte. Auch dieß ist übrigens keine specifisch paulinische Entdeckung, sondern er geht damit nur auf die Grundthatfachen zurück, welche in dem Verhältnisse der Apostel und aller übrigen Christen zu Jesu bereits vorlagen, und deutet nur, was diesen weniger bewußt schon da war. Von Anfang an hatte Christus, um für seine leiblich und geistig erlösenden Thätigkeiten Raum bei den Menschen zu gewinnen, nichts Anderes von ihnen begehrt als Vertrauen zu ihm, persönliche Glaubenshingabe. Diese liebevolle Glaubenshingabe an ihn war mit der Vollendung seines Werkes im Sterben und Auferstehen in den ersten Jüngern immer mehr gewachsen und wurde endlich so sehr die innerste Triebkraft ihres Gemüthes, der tiefste Grund ihres Seelenfriedens und ihrer Parrhesie gegen Gott, daß Paulus dieses vorliegende Resultat des geschichtlichen Wirkens Jesu nur aufzuzeigen brauchte, um alsbald jene Folgerung mit siegender Kraft geltend zu machen Gal. 2, 16. In der Hinwendung des Glaubens und der Liebe zu Jesu lag schon an sich eine Abwendung vom Gesez und von (dem damals bekanntlich beinahe vergötterten) Moses, und so wenig irgend ein Christ Letzterem den neuen Lebens- und Freudengeist, der ihn erfüllte, verdanken wollte und konnte (Gal. 3, 2.), sowenig konnte Moses und das Gesez sich bei ihm in der bisherigen Höhe halten und in derselben Weise den Ton angeben, wie zuvor, ehe der Christ Christ geworden war. Es mußte die rechtfertigende, den Einzelnen dem wahren Gottesvolke einpflanzende Kraft von Einrichtungen, wie die Beschneidung eine war, entschieden geleugnet, die Idee des Gottesvolks aus neuen Elementen construirt und dem neuen, aus dem Gesez nicht abzuleitenden Lebensgeiste auch überlassen werden, sich neue Formen (wie z. B. die Taufe statt der Beschneidung) zu schaffen Matth. 9, 16 ff. Wie also Paulus den Christusbegriff durch Zurückgehen auf die einfachsten, zugleich ältesten und ächtesten Elemente der Person und des Bewußtseyns Jesu reinigte, so reinigte er auch den Begriff eines Jüngers durch Geltendmachung der einfachsten Elemente, aus welchen geschichtlich dieser Begriff sich gebildet hatte; er bewegt sich wie dort so auch hier auf rein historischem Boden. Seine Selbsterfahrung stimmt ganz zu dem geschichtlich Vorliegenden und schärft nur sein Auge, daß

er das Wesentliche des Jüngerbegriffs, das in allen wirklichen Jüngern, auch den judenchristlichen, vorhanden war, herausfindet und es auf eine deutliche allgemeine Formel bringt (z. B. Gal. 5, 6.).

Aber es handelte sich nun auch weiter darum, in dem Leben und der Lehre Jesu selbst die schlagendsten Momente aufzuzeigen, welche den paulinischen Standpunkt rechtfertigten; auch im Werke Jesu die einfachen Grundelemente zu premiren, welche einerseits über alles bloß Nationale hinauswiesen, ihm eine allgemeine menschliche Bedeutung verliehen, und andererseits demselben die individuellste religiöse Verwendbarkeit sicherten. Hier hebt Paulus mit jenem gewaltigen Griff, womit er große Gegenstände aufzufassen pflegt, als die zwei Hauptthatfachen den Tod und die Auferstehung Jesu heraus, und von dem Lehrganzen Jesu diejenige Lehre, welche er zwar manchmal, am deutlichsten und feierlichsten aber bei der Stiftung des heiligen Abendmahls, ausgesprochen hatte, daß nämlich sein Tod ein Versöhnungstod für die Sünden und die Grundlage eines neuen Bundes der Menschen mit Gott sey. Und in der That, der Geist des ganzen Lebens Jesu als eines Lebens der den Sündern selbstlos dienenden und sich opfernden göttlichen Liebe, die universelle, menschliche, und dabei jedem Einzelnen zu Gute kommende Bedeutung des geschichtlichen Christus trat an keinem Punkte seines Lebens so deutlich und in so concentrirter Kraft hervor, als eben in jenem Tode, in welchem der von seiner Nation ausgestoßene, vom Gesetze und seinen Vertretern für „verflucht“ Erklärte (Gal. 3, 13.) das Höchste vollbrachte. So wenig entfernt sich hierin Paulus von dem geschichtlichen Christus, daß vielmehr sein Lehrbegriff gerade hier für die geschichtliche Betrachtung die allerwerthvollsten Beiträge liefert, indem er uns den ungeheuren Eindruck im Einzelnen analysirt, welchen jener Tod, zusammengenommen mit der nachfolgenden Auferstehung, in den Gläubigen überhaupt, und in den Aposteln insbesondere, hervorbrachte.

Wir würden die Grenzen, die wir uns gesteckt, weit überschreiten, würden wir an der vielseitigen Lehre des Apostels von Tod und Auferstehung Jesu bis in's Einzelne zeigen, wie auch hier in Beziehung auf das schon vollbrachte und erst noch zu vollbringende Werk Jesu Alles, was er gibt, zwar aus jenen

hohen persönlichen Erfahrungen, die er gemacht, organisch hervorwächst, wie er aber zu gleicher Zeit eben so sehr ein getreuer Ausleger des geschichtlichen Stoffes ist und durch dessen denkende Verarbeitung nicht nur in das religiöse, sondern wirklich auch in das geschichtliche Verständniß desselben einführt. Es ist allerdings zuzugeben, daß in manche einzelne seiner Nebengedanken die auf dem Boden der Anschauung allmählich zu dem pneumatischen Standpunkt herangereiften Urapostel sich schwer gefunden haben mögen *): aber in den Grundgedanken, deren Herausstellung die besondere Gabe des Apostel Paulus war, erkannten sie die ihrigen sicher wieder; denn es sind allgemein christliche, apostolische, synoptische, mit Einem Wort, es sind Gedanken des geschichtlichen Jesu selbst. Es ist ferner möglich und sogar gewiß, daß die Folgerungen, welche Paulus aus der fortgesetzten Betrachtung des „Kreuzes“ Jesu in Beziehung auf die Gültigkeit des Gesetzes zog, diesem und jenem Urapostel — nicht zwar dem Petrus nach Gal. 2, 12—21. aber nach Vers 12. dem Jakobus — zu kühn und weitgehend schienen: aber gerade das bessere geschichtliche Verständniß Jesu müssen wir hiebei nicht auf Seiten eines Jakobus, sondern auf Seiten des Paulus suchen; denn der Tod Jesu hatte wirklich auch geschichtlich den Sinn und Zweck, Seinen Liebes- und Lebensgeist auf den Thron zu setzen, den bis dahin das mosaische Gesetz und der, wie auf Golgatha zumeist offenbar wurde, tödten die Buchstabe desselben eingenommen hatte.

Keineswegs soll indeß geleugnet werden, daß der Apostel Einzelnes in seinem Lehrbegriff auch als wirkliche unmittelbare Offenbarung gebe. Aber dieses Gebiet ist bei ihm sehr beschränkt. Die *ὀρασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου* 2 Kor. 12. werden von ihm als Quelle weder dogmatischer noch historischer Aufschlüsse, die in

*) Zu solchen Gedanken rechnen wir Röm. 8, 3. Auch der mystisch-symbolische Widerschein des subjectiven, sittlich-religiösen Wiedergeburt- und Reinigungsprozesses der Glaubigen an der äußeren Thatfache des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung Jesu (Röm. 6. und sonst) mag auf einer singulär paulinischen, den übrigen Aposteln weniger geläufigen Combination beruhen: daneben aber finden wir z. B. Gal. 2, 20. Röm. 3, 23—25. Schilderungen, welche nachweisbar zu dem allgemeinapostolischen Grundstock der erschütternden, heiligen Eindrücke des Todes Jesu gehörten. Ebenso in Bezug auf die Auferstehung 1 Kor. 15, 20 ff. und ähnliche Stellen.

sein Lehrganzes wesentlich eingegriffen hätten, geltend gemacht. Wohl aber nennt er Mys-
 terien im engeren Sinn (den weiteren
 s. z. B. 1 Kor. 4, 1; 14, 2.) Enthüllungen über ein jetzt noch
 unglaubliches, verborgenes Zukünftiges Röm. 11, 25. 1 Kor.
 15, 51 ff. (vgl. 1 Theß. 4, 15 ff.), in welches er entweder wäh-
 rend des Schreibens oder vielleicht vorher in einem pneumatischen
 Zustande einen ihm selbst überraschenden prophetischen Blick vom
 Herrn erhalten hatte.

Die wenigen Stellen dieser Art können jedoch gegen das
 große Ganze der paulinischen Lehre kaum in Betracht kommen,
 und diesem den bisher entwickelten ächt geschichtlichen und mens-
 chlichen Charakter nicht benehmen. Zur Sicherstellung des letzteren
 wollte diese Abhandlung einen Beitrag geben, indem sie das Ver-
 hältniß des apokalyptischen einer-, und des rationellen und histo-
 rischen Elements bei Paulus andererseits etwas näher zu bestimmen
 und zu zeigen suchte, wie und wo beidesmal der geschichtliche
 Christus mit seiner Lehre, wie und wo der Erhöhte mit seinen Of-
 fenbarungen eingreife.

Die Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutestament- lichen Lehre *).

Von Professor Jul. Köstlin in Göttingen.

III.

Erörterung von einzelnen Hauptlehren.

Es kann und soll an diesem Orte natürlich keine Uebersicht
 über den Stoff der Neutestamentlichen Theologie oder wenigstens
 der apostolischen Lehrbegriffe überhaupt gegeben, sondern es soll
 nur eine noch genauere Erörterung der wesentlichsten Punkte mit
 Bezug auf die früher dargelegten Grundsätze der Behandlung und
 auf die dort gegebene Uebersicht über die Grundgestalt der apo-
 stolischen Anschauung angeregt werden.

*) Siehe Bd. II. S. 327.

Feststehen mußte dieser gesammten Anschauung vor Allem der Charakter der Menschheit als einer solchen, die der Errettung bedarf, und die Bedeutung Jesu als des Erretters in seiner Person und seinem Werke.

Was nun den Charakter der Menschheit, ihre Erlösungsbedürftigkeit, ihre Sündhaftigkeit betrifft, so wird es nicht möglich seyn, einen bei den Aposteln stattfindenden Unterschied in den darauf bezüglichen Lehrformen genau anzugeben und durchzuführen. Die Grundrichtung des Paulus mußte gerade bei dieser Lehre zu einer besonders tiefen Auffassung und weitgehenden Entfaltung führen, und thatsächlich liegt ja auch eine solche in seinem Brief an die Römer vor. Allein die Grundlagen dessen, was er dort entwickelt, werden ja schon damit, daß die Predigt Jesu und der Apostel und schon vorher die des Täufers ganz wesentlich und allgemein als Bußpredigt auftritt und die allgemein geforderte Taufe eine Taufe zur Vergebung der Sünden ist, allgemein als feststehend vorausgesetzt und sind ja schon ein Ergebnis Alttestamentlicher Lehre und Anschauung; sie werden vorausgesetzt, auch wo es zu einer ausdrücklichen lehrhaften Entwicklung derselben gar nicht kommt: Jesus selbst fordert die Stimmung tiefster Buße, entfaltet das Gesetz, so daß es solche Buße erwecken muß, lehrt fortwährend um Vergebung der Sünden bitten, will zum Behuf der Sündenvergebung sterben, redet auch seine Zuhörer ohne Weiteres insgemein als „arge“ an (Matth. 7, 11.), behandelt ferner Sünde und Fleisch als sich entsprechende Begriffe und redet von der Voraussetzung aus, daß die Menschen und so dann auch die aus ihnen Gezeugten Fleisch seyen (Joh. 3, 6.), gibt aber nirgends förmliche Lehrsätze und Deductionen hierüber, setzt auch den äußerlich Gerechten, da sie sich über seine Hingebung an Sünder ärgern, nicht etwa eigens die Lehre von der auch sie mit umfassenden Allgemeinheit der Sünde auseinander, sondern lehrt sie auf diese einfach daraus schließen, daß er, der doch als Messias und gemäß seinen eigenen sonstigen Reden zu Allen kommen mußte, doch nur als Arzt und Heiland zu Kranken und Sündern wollte gekommen seyn (Matth. 9, 12. 13.). So mußten denn schon oben falsche Folgerungen daraus abgewiesen werden, daß eine Schrift einzelne hieher gehörige Momente

nicht ausdrücklich entfaltet. Es gilt dieß auch in Betreff des Jakobusbriefes, dessen Auffassung allerdings noch den relativ größten Unterschied von der des Paulus enthalten wird. Dem gegenüber, daß Jakobus, wo er von der Sünde redet (besonders 1, 15.), nur die Thatfünde meint, machen schon Schmid und Meßner mit Recht darauf aufmerksam, daß er doch bereits auch die Begierde als etwas sittlich nicht Indifferentes betrachtet haben muß; es ist aber noch bestimmter zu sagen: er betrachtet sie, wie ja auch schon das dabei angewandte Bild zeigt und wie schon durch den Dekalog gefordert war, ausdrücklich als etwas Böses, Gottwidriges: eben deswegen, weil die auf sie zurückzuführende Versuchung etwas Gottwidriges ist, dringt er ja darauf, daß die Versuchung auf sie und nicht auf Gott zurückgeführt werden müsse. Und ferner ist auch hier wieder auf die bestimmte Veranlassung der hier vorliegenden Aussprüche aufmerksam zu machen: nicht darum handelt es sich, in welcher Weise die böse Lust dem Menschen inne wohnt und in welchem Maße sie den Menschen beherrscht, sondern nur darum, daß sie, welche ihn lockt, eben seine eigene ist, im Gegensatz dazu, daß er von Gott gelockt würde; man kann daher auch nicht sagen, daß in Jakobus' Worten bestimmt die Möglichkeit, der eigenen Lust immer zu widerstehen, enthalten sey (vgl. Meßner S. 85). Daß Jakobus wirklich am wenigsten unter den apostolischen Schriftstellern jene Tiefe paulinischer Auffassung erreichte, ist nicht sowohl aus jenem Abschnitte für sich zu schließen, als vielmehr aus seinem, durch den übrigen Brief und durch die andern alten Nachrichten bezeugten Verhältnisse zu denjenigen Seiten der christlichen Lehre, mit welchen jene Auffassung von der Sünde aufs Engste zusammenhängt. Ebenso werden wir als eigenthümlich paulinisch die besonders bestimmte Ausprägung derjenigen Momente in der Lehre von der Sünde betrachten dürfen, zu deren Ausprägung er gerade durch die Ausföhrung der ihm eigenthümlichsten Lehre, — der Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben und nicht durch Gesetzeswerke — veranlaßt wurde. Wir können sie in zweien zusammenfassen: es ist die Lehre, daß das Gericht, welches die Menschen abgesehen von der Erlösung um der allgemeinen Sünde willen trifft, ein schlechthiniges ist, neben welchem keinerlei relativ bessere einzelne

Leistungen als sühnend und rechtfertigend in Betracht kommen; und die Lehre, daß abgesehen von jener Erlösung auch ein wirkliches Freiwerden von der Macht der Sünde schlecht hin unmöglich ist. Dabei ist zu bemerken, daß auch der Römerbrief diese beiden Momente nicht in systematischer Verbindung unter einander, sondern das erste in Kap. 1—3., das zweite in Kap. 7. uns vorführt, und daß er das erste dort gar nicht vollständig deducirt, sondern die Unfähigkeit solcher Leistungen, dergleichen ja doch nach 2, 16. selbst bei Heiden möglich sind, zur Aufhebung oder auch nur Minderung der allgemeinen Strafwürdigkeit nur stillschweigend als etwas an sich Gewisses voraussetzt. — Sodann aber muß umgekehrt beachtet werden, was auch Paulus noch nicht, — wenigstens noch nicht ausdrücklich — in den uns vorliegenden Briefen ausspricht, und wiederum wie er gegenüber seiner Auffassung von der Tiefe und Macht der Sünde als eines den Menschen beherrschenden Principis doch auch, in Uebereinstimmung gerade auch mit Jakobus, zugleich unter den Gesichtspunkt der sittlichen That sie stellt. Man recurriert für unsere kirchliche Lehre von der Erbsünde mit Recht vorzugsweise auf Paulus: allein während er mit Anschluß an den mosaischen Bericht Röm. 5, 12. die Sünde durch Adam in die Welt hereinkommen läßt, verfolgt er dort nicht ihre, sondern des Todes Verbreitung von Adam aus, und zwar wie man aus den folgenden Versen und aus der Beziehung auf 1 Moß. 2. 3. sieht, die Verbreitung des Todes als eines gerichtlichen Verhängnisses; und in Kap. 7. führt er zwar die Sünde des einzelnen Subjects auf ein ihm von Anfang an innewohnendes Princip zurück, sagt aber nicht ausdrücklich, daß dasselbe in dieser Weise schon von Adams erster Sünde an den menschlichen Organismus beherrscht und innerhalb der Menschheit durch Fortpflanzung sich vererbt habe. Der Schluß, daß die gegenwärtige Sünde, als im Fleische wohnend, durch natürliche Fortpflanzung von demjenigen her sich verbreitet habe, durch welchen zuerst Sünde und sündhaftes Fleischeswesen in die Welt kam, ist allerdings hiernach auch schon ganz an die Hand gegeben; so wenig jedoch geleugnet werden soll, daß auch Paulus schon ihn gezogen habe, so verdient doch das, daß er in den vorhandenen Briefen ihn nicht zieht, immerhin Beachtung. Das Andere, was

wir meinten, ist: daß auch Paulus den Tod der Einzelnen auf die Sünden, die sie selbst begehen (vgl. Jak. 1, 15.) — oder, wenn wir so sagen wollen, auf die Sündhaftigkeit, sofern sie in Bestrebungen und Thaten sich entfaltet, zurückführt; er thut das nicht bloß in Röm. 5, 12. nach einer neuerdings freilich wieder mannigfach umgangenen Erklärung, sondern auch ganz deutlich in dem, jene Erklärung vollkommen bestätigenden Abschnitt 6, 16—23. (vgl. in dieser Zeitschrift 1856, Heft 1, S. 82. 127). Und noch mehr: er findet Zurechnung, deren völligen Mangel er offenbar als mit einem Gericht- und Verdammnworden unverträglich ansieht, nur da, wo Gesetz und, müssen wir beisetzen, bewußtes, thätiges Verhalten gegen das Gesetz ist, — wenn gleich für ein Verdammnworden der Heiden nicht erst das eigentliche, d. h. das mosaische Gesetz, sondern schon ihr Gewissensgesetz hinreicht (4, 15; 5, 13; 2, 12. 14.).

In Hinsicht auf die apostolische Christologie pflegen neue Kritiker, je mehr sie die Unterschiede in den Lehrbegriffen als Gegensätze ansehen, desto entschiedener zu behaupten, daß zu einer höhern Auffassung von der Person Jesu erst Paulus den Uebergang gemacht habe. Sie pflegen dabei vorauszusetzen, daß die niedrigere Auffassung von der Person des Messias die allgemein jüdische und so auch die urchristliche gewesen sei. Worin aber dieselbe bestanden habe, darüber erhalten wir sehr wenig Auskunft und Nachweis. Baur (Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 36) erkennt an, daß „durch die Messiasidee erst der geistige Inhalt des Christenthums die concrete Form erhielt, in welcher er in die Bahn seiner weltgeschichtlichen Entwicklung eintreten konnte,“ gibt uns aber keine Belehrung über den concreten Inhalt dieser werthvollen Idee selbst. Schwegler meint, man habe dort „die Person Christi nur in die Reihe und auf die Linie der alttestamentlichen Propheten gestellt“ (I. S. 100—1): verkennend, daß die Propheten selbst den Messias nie bloß als einen ihresgleichen angesehen, und daß auch das Judenthum und der Ebionitismus ihn nie als einen Propheten neben den andern, sondern nur etwa als den in seiner Art einzigen, dem Moses gegenüberstehenden Propheten, vorherrschend aber nicht als Propheten, sondern als König betrachtet haben. Als Hauptsache scheint jenen Kritikern das festzustehen,

daß Judenthum und Judenthristenthum den Messias nach Ursprung und Wesen als einen gewöhnlichen Menschen ansah und ihm nur eine, während seines irdischen Lebens auf ihn kommende Geistesausrüstung zugestand. Einen wirklichen Nachweis davon, daß nicht auch schon im Judenthum da und dort höhere Vorstellungen verbreitet waren, scheinen sie gar nicht für nöthig zu halten. Dennoch ist es möglich, daß ein anderer Forscher, Hahn (S. 116 ff.), mit Anschluß an Gfrörer annimmt, die Betrachtung Gottes als Vaters, Sohnes und Geistes sey zur Zeit der Erscheinung Christi unter den Juden bereits vorhanden gewesen, und daß er auch die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes in das „vom Christenthum schon vorgefundene Begriffssystem“ zieht, wie denn nach einer von ihm citirten Aussage des Celsus (S. 118) wirklich bereits die Juden das Herniedersteigen eines Gottes oder Gottessohnes erwarteten. Und wenn wir nun auch solche spätere Aussagen keineswegs zu solchen Folgerungen wie Hahn zu benützen wagen, so bleibt uns doch das Buch Henoch als eine Schrift stehen, welche sonst schlechterdings keine specifisch-christlichen Elemente, namentlich Nichts vom wirklichen irdischen Wandel, der Erniedrigung, dem Tode, der Auferstehung, dem Veröhnungswerke des Messias ausspricht *), welche aber dennoch die Vorstellung enthält, der Name des Menschensohnes, d. h. des Messias, sey schon vor der Welterschöpfung vor dem Herrn der Geister genannt worden, und Jener selbst habe schon vor seinem Kommen als ein Verborgener und vom Höchsten Aufbewahrter existirt (vgl. B. Henoch 48, 3. 6 f. 647); Ewald nimmt an, es werde auch schon der Name „das Wort“ auf den Messias übertragen (vgl. Ewald, Geschichte Chri-

*) Weiße, die Evangelienfrage u. s. w. 1856, findet als Zeugniß gegen den jüdischen Ursprung des Henoch besonders schlagend den Umstand (S. 221), daß nach Just. dial. c. 79. die Erzählung vom Falle der Engel, welche das Buch Henoch enthalte, den Juden für Blasphemie gegolten habe. Allein jene Stelle beweist Nichts gegenüber von der Stelle Joseph. Ant. I, 3. (nicht I, 4.) wornach schon damals die Juden in den Gottes söhnen Genes. 6. Engel sahen; denn daß sie dann auch in der Vermengung derselben mit den Weibern ein *πορνευσασαι* (vgl. bei Justin) sahen, versteht sich von selbst, ohne daß Josephus, wie Weiße fordert, ausdrücklich von einem „Falle“ hätte reden müssen.

stus S. 83. 86 und die dort angeführte, im 6. Band der Abh. der Götting. Akadem. d. Wissensch. enthaltene Abhandlung), während freilich Dillmann den betreffenden Ausdruck an der einzigen Stelle, wo er den Messias bedeuete, für Erzeugniß eines Mißverständnisses oder für eine christliche Glossie hält. In der That legten ja auch schon alttestamentliche Stellen die Lehre von einer solchen Präexistenz sehr nahe; sichtlich schließt sich die Vorstellung von dem in der Herrlichkeit kommenden, sein Reich einnehmenden Menschensohne im Henoch an die Danielische Darstellung von Jenem an, der in den Wolken des Himmels vor dem Alten der Tage kommt wie eines Menschen Sohn, und welchem alle Herrschaft gegeben wird: wie nahe liegt Diesem die Vorstellung, daß der Kommende schon vorher in der himmlischen Welt vorhanden und aufbewahrt gewesen sey! außerdem sind namentlich die „Ausgänge des Messias aus den Tagen der Ewigkeit“ Micha 5, 1. anzuführen: die chaldäische Paraphrase findet hier wenigstens das ausgesprochen, was in jener ersten Stelle des Henoch gesagt wird, nämlich daß des Messias Name von Ewigkeit her genannt sey, und alte jüdische Lehrer lassen ebenso den Namen des Messias genannt werden vor Schöpfung der Welt (vgl. Hengstenberg, Christologie, 2. Aufl. B. 2. S. 566 ff.). Daß solche Ideen gerade zur Zeit vor und von Jesu Auftreten in der Weisheit des Judenthums, und doch keineswegs bei der großen Menge der Juden, mannigfach und namentlich so wie wir im Henoch sehen, sich weiter gestalteten, ist durchaus nicht befremdlich bei der damaligen innern Bewegung im Vorstellungskreise des Judenthums, von welcher nicht bloß die alexandrinische Wissenschaft der Juden, sondern besonders auch die enge Beziehung der auftretenden und fortschreitenden Gnosis zum Judenthume (vgl. schon die Irrlehrer des Kolosserbriefs und der Pastoralbriefe, Cerinth, die nomistischen Doketen bei Ignatius, die gnostischen Ebioniten) hinlänglich Zeugniß gibt. Wie auch im gemeinen Judenthum offenbar verschiedene Vorstellungen vom Messias durcheinander liefen und nicht schon zu einem „festen dogmatischen Typus“ (Schwegler I. S. 82) sich abgeschlossen hatten, sieht man aus der evangelischen Geschichte: vgl. über das Verhältniß des Messias zu „dem Propheten“ Joh. 1, 21, über das Kommen des Messias ohne daß Jemand

weiß woher Joh. 7, 27. (vgl. das Verborgenseyn im Henoch). — Gewiß verdient dieß Alles viel mehr Würdigung, als es bei den meisten Neueren herkömmlicher Weise zu finden pflegt, — so kritisch auch Gfrörer in Zurückdatirung späterer, zum Theil ganz vereinzelter jüdischer Sätze verfahren, so kritisch vollends Hahn jenes vom Christenthum vorgefundene Begriffssystem mit dem Neutestamentlichen Inhalt ausgefüllt haben mag. Nur müssen wir uns im Voraus dagegen verwahren, als ob sofort in solchen Vorstellungen, wie sie das Buch Henoch bietet, die lebendigen Wurzeln und Triebe für höhere apostolische Auffassungen der Person Jesu gesucht werden sollten. Vielmehr müssen wir in jener Vorstellung wahrhaft lebendige und Leben zeugende Elemente im Voraus vermessen: jener präexistente Messias steht, so weit wir von ihm wissen, einerseits in einer transscendenten Höhe über den Menschen, bei der die Frage ungelöst, ja unberührt bleibt, wiefern er ihnen persönlich nahe kommen wird, und andererseits erscheint die Vorstellung von seiner Präexistenz selbst als eine ganz leere, sofern gar keine Wirksamkeit, etwa analog der Wirksamkeit der „andern, auf der Feste über dem Wasser befindlichen Mächte“ (Gen. 61), sondern nur jenes Genanntwerden und Verborgenseyn von ihm ausgesagt wird. Im Voraus ist jedenfalls gefordert, eine Beziehung jener Lehren der Apostel zu dem eigenthümlich christlichen Mittelpunkt ihres Glaubens und Lebens aufzusuchen; und eine solche erhellt auch genugsam.

Es wird am angemessensten seyn, zunächst von jenen höheren apostolischen Auffassungen selbst auszugehen, da nur sie in einer bestimmter ausgeprägten Form innerhalb der Neutestamentlichen Schriften uns vorliegen, während über die Form, in welcher etwaige niedrigere Auffassungen statthatten, noch sehr gestritten werden kann.

Allgemein ist anzunehmen, daß der Glaube der Apostel und ersten Christen an Jesum erst dann ein recht fester, voller und lebendiger wurde, als sie ihn, den Auferstandenen, gesehen hatten und ihn zur himmlischen Herrlichkeit erhöht wußten; der lebendige Eindruck dessen, was sie thatsächlich erfahren hatten und noch fortwährend von ihm, dem erhöhten Haupte, zu erfahren sich bewußt waren, bildete den festen Grund ihres Glaubens

an das Wesen und die Würde Jesu als des Christus und führte sie tiefer hinein in die Auffassung und Erkenntniß davon; man vergleiche den Eindruck des Auferstandenen und Erhöhten und die Hinweisungen auf ihn als solchen schon in den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte. Noch in besonderer Weise und in besonderem Grad aber waltet jener Eindruck in der Anschauung und Lehre des Paulus, die wir zunächst bestimmter in's Auge fassen. Er nennt Jesum den Gottessohn; aber „festgesetzt“ als Gottessohn, — das heißt wohl der sonstigen Bedeutung des Wortes nach nicht bloß „erklärt,“ sondern: in vollen Stand, Würde, Geltung des Sohnes eingesetzt, — ist er ihm erst in Folge seiner Todtenauferstehung, ja darauf bezieht er geradezu das Psalmwort von des Sohnes Gezeugtwerden (Röm. 1, 4. Apostelgesch. 13, 33.). Ihm hatte ja Jesus überhaupt erst als der Verherrlichte sich offenbart und hatte es auf eine besonders gewaltige Weise ihm gegenüber gethan. So bleibt sein Blick ganz vorzugsweise auf den Erhöhten gerichtet, ohne daß er irgendwo in den Briefen auf Einzelheiten im irdischen Wandel desselben sich bezöge; und so entfaltet sich ihm auch Würde, Bedeutung und Wesen des Erhöhten in besonderem Maße. Es kommt hiezu und hängt hiemit an sich schon zusammen die Grundrichtung bei Paulus, vermöge deren er voll ist vom Bewußtseyn des Heiles selbst als eines durch Christum schon jetzt gewirkten und in ihm gegenwärtigen. Nicht bloß gewirkt ist es durch ihn ein für allemal, — und zwar dieß vorzugsweise durch seinen versöhnenden Tod, der aber erst um seiner Auferstehung willen für wirksam gelten kann (1 Kor. 15, 15 ff.), sondern es wird auch schon jetzt gespendet in Kraft des Lebens, und zwar von ihm, dem Erhöhten, aus, der jetzt selbst den Geist des Lebens in sich hat, ja der selbst für uns der lebendig machende Geist ist (1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 17.); er lebt in den Einzelnen und sie in ihm, welchen sie schon in der Taufe angezogen haben. Die Gemeinde lebt in Einheit des Lebens mit ihm, ihrem Haupte, von welchem sie gehegt wird und die Gaben und Kräfte des Lebens empfängt. Und so sind sie dann auch der Zukunft sicher, da er in Herrlichkeit wiederkommen und mit seiner Kraft auch sie umgestalten wird zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit. — Er aber, durch welchen Gott Solches gewirkt hat und welcher Sol-

ches fortwährend selbst wirkt und künftig wirken wird, steht auch da in einer seiner Bedeutung entsprechenden Würde und Hoheit der Person und des Wesens; als Herr wird er bezeichnet und angerufen, wie der Israelite nur seinen Jehova anredete, und so richtet der Apostel auch in concreten Fällen (2 Kor. 12, 8.) seine Bitten an ihn, welche nur an Gott zu richten, als das erste Gebot der heiligen Schriften auch für ihn noch feststehen mußte; in ihm sieht der Apostel ja wirklich nicht bloß einen nach Gottes Bild Geschaffenen, sondern das Ebenbild Gottes selbst (2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15); und wie hiernach in ihm Gott als im Bilde geschaut wird, und wie ferner von ihm und aus seiner Fülle die göttlichen Gaben uns gespendet werden, so sieht Paulus auch im eigenen Wesen dieses Herrn nichts Anderes als die Fülle der Gottheit selbst (Kol. 1, 19; 2, 9). — Und nur eine innerlich vollkommen vermittelte Weiterentfaltung können wir nun darin sehen, wenn die Bedeutung des Herrn, der eine solche einzige Mittlerthätigkeit und göttliche Wirksamkeit den Menschen gegenüber übt und dem schon wegen seiner Bedeutung für's Leben der Gläubigen eine solche Hoheit zukommen muß, sofort auch sich ausdehnt auf die ganze Schöpfung, sofern sie Gottes Werk und Gott untergeben ist; wenn einerseits er jetzt Verehrung von Allen empfangen, sein Versöhnungswerk auch auf den außerhalb der Menschheit waltenden Zwiespalt sich beziehen, die Entwicklung von Allem auf ihn als das Haupt hinzielen muß (Phil. 2, 10. Kol. 1, 20. Eph. 1, 10.), und wenn andererseits auch rückwärts auf ihn und sein Verhältniß zur Welt Licht fällt, wenn er, der in die irdische Menschheit das geistliche Leben bringt, auch schon seiner ursprünglichen Persönlichkeit und Herkunft nach als „der vom Himmel“ anerkannt, wenn, wie jetzt Gottes Wirken auf die ganze Welt in ihm vermittelt und zu ihm hin die Welt geschaffen ist (Kol. 4, 16. 17.), so auch schon die mittlerische Thätigkeit bei der Schöpfung selbst auf ihn zurückgeführt wird (1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16.).

Nur wenn man die Stellen der ältern paulinischen Briefe, welche ganz klar auf eine Existenz und Wirksamkeit Christi vor seiner Menschwerdung hinweisen, umgedeutet hat, kann man auf eine Trennung der Christologie jener von der der späteren Briefe kommen. Im andern Fall liegt in jenen nur beiläufig vom Apostel

vorgebrachten Aussprüchen von selbst schon nothwendig die Voraussetzung, daß jene Ideen ihm längst geläufig, auch seinen Lesern gegenüber längst von ihm vorgetragen und so jedenfalls auch bereits mit bestimmterem Inhalte erfüllt waren; ja während wir annehmen müssen, daß sie seinen Lesern bereits in ihren Grundzügen bekannt waren, mag noch eine weit reichere und tiefere Entfaltung in seinem eigenen Geiste gelegen haben und von ihm mit unter jener Speise für Reifere befaßt worden seyn, für welche freilich Darstellungen wie die Baur's im paulinischen Lehrbegriff keinen Raum lassen, für welche aber der Apostel selbst 1 Kor. 3, 1 ff. recht ausdrücklich solchen Raum fordert. Man könnte, wie schon bemerkt wurde, etwa darüber noch streiten, ob bis zur Abfassung der jüngern Briefe jene Entfaltung im Geiste des Paulus doch noch weiter müßte fortgeschritten gewesen seyn. Die Hauptsache aber steht fest, — nämlich daß schon Paulus das höhere Wesen in Christo als ein göttliches, präexistentes, bei der Welterschöpfung wirkames anerkennt. Und in der Art, wie er dieses Wesen bezeichnet, ist auch die Frage schon entschieden, was ihm eigentlich die Person Jesu selbst constituit. Eine und dieselbe Person ist es, welche in der Gegenwart gelitten hat und Haupt der Gemeinde geworden ist, und in welcher, als dem Erstgebornen der Kreaturen Alles geschehen ist (Kol. 1.); Paulus nennt den, durch welchen Alles ist, geradezu Jesum Christum (1 Kor. 8, 6.), ebenso wie er von „Christus“ sagt, er habe schon in der Wüste das Volk Israel begleitet (1 Kor. 10, 4.). Nicht davon also kann die Rede seyn, ob Jesus zunächst als bloßer Mensch in die Welt, und erst während seines irdischen Lebens ein höheres Wesen auf ihn gekommen ist, oder ob dieses Wesen schon ursprünglich mit seiner Person eins war. Nur darnach könnte weiter gefragt werden, was dieses seine Person bildende Wesen etwa für eine besondere Bezeichnung als präexistentes bei Paulus erhalte. Da aber ist es, wie jene Hauptstellen zeigen, für Paulus gerade eigenthümlich, daß bei ihm eine solche besondere Bezeichnung fehlt; man sieht daraus nicht bloß, wie unmittelbar ihm die Person des präexistenten Gottessohnes mit der geschichtlichen Person Jesu Christi eins ist, sondern auch, wie er auf jenen erst von diesem aus gekommen und noch fern ist von selbstständigen Reflexionen, Spe-

culationen und Lehrbestimmungen über jenen an sich *). Man könnte aus Röm. 1, 4. 1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 17. zu folgern geneigt seyn, daß Paulus das höhere personbildende Wesen in Jesu als mit dem heiligen Geist eins und so diesen als in eigener Hypostase existirend gedacht habe. Allein gerade von jenem Wesen als einem präexistenten ist in keiner jener Stellen die Rede, sondern in der ersten von den Elementen, die im geschichtlichen Jesu waren, in den beiden andern von dem, was Jesus für die gläubige Menschheit geworden ist; und schwerlich wird man, wenn man nicht den ganzen Beweis an das vielbesprochene Gleichniß im Hirten des Hermas (Simil. V.) hängen oder bildliche, ihrem Gehalt nach nicht über die Alttestamentliche Anschauung hinausgehende Worte der nazaräischen Ueberlieferung pressen will, zu zeigen vermögen, daß es irgendwo vor einer eigenen Hypostasirung des präexistenten Christus zu einer Hypostasirung des heiligen Geistes gekommen wäre (auch 2 Clem. ad. Cor. 9. heißt es nicht, der präexistente Christus sey der Geist oder der heilige Geist gewesen), oder daß der heilige Geist bezeichnet würde als einer, durch welchen oder zu welchem Gott die Welt geschaffen habe; auch das Buch Henoch hält ja ausdrücklich den präexistenten Menschensohn

*) Die neuerdings so lebhaft angeregte Frage, ob das in Christo Mensch gewordene Wesen bei der Menschwerdung irgend etwas von seinem Gehalt und Charakter abgelegt habe (vgl. die Dorner'sche Abhandlung in dieser Zeitschrift I. 2.) ist hiemit, was den Sinn des Paulus betrifft, durchaus noch nicht bejaht. Es wäre erst zu beweisen, daß jenes persönliche Einsseyn ein solches Ablegen in sich schließe. Wir glaubten in unserer Abhandlung eines Eingehens auf die Frage uns enthalten zu dürfen. Indessen sey wenigstens das noch bemerkt, daß nach unserer Ansicht die Hauptstelle Phil. 2, 6. sogar vielmehr gegen als für jene neue Theorie zeugt. Denn nicht bloß weist die Verbindung mit V. 5. aufs Stärkste darauf hin, daß hier nicht vom Prä-existenten, sondern vom Menschgewordenen, als dem uns vor Augen gestellten Vorbilde die Rede ist (vgl. Dorner a. a. O.); sondern der Zusammenhang mit den voranstehenden Ermahnungen scheint uns auch klar zu beweisen, daß die Entäußerung hier gar nicht die Ablegung irgend welcher göttlichen Qualitäten bedeuten kann: sollen denn die Philipper die höheren Gaben, welche ihnen eine Versuchung zum Trachten nach eitler Ehre wurden, ablegen? Die Zurückbeziehung des von Jeſu Gesagten auf die Ermahnung an die Philipper zu einem dem entsprechenden eigenen Verhalten zeigt sich ja deutlich auch im weitern Verlauf: vgl. ἐταπεινώθεν ἑαυτ. V. 8. mit ταπεινώσθ. V. 3.

und den heiligen Geist aus einander. Anstatt daher aus der einzelnen Stelle Röm. 1, 4. einen solchen Schluß dennoch zu ziehen, glauben wir vielmehr dort im Geiste der Heiligkeit Etwas sehen zu müssen, was nicht mit dem präexistenten Christus identisch war, was aber in dem geschichtlichen Gottessohne seyn und durch dessen Besitz er eben als Gottessohn sich erweisen mußte, sowie er vermöge seiner fleischlichen Seite als Davidide erwiesen war.

In dem, was über Paulus zu sagen war, hat sich uns von selbst schon der Uebergang zu Johannes und seiner Anschauung von Christo angebahnt.

Gemäß der Entwicklung, welche nach der evangelischen Geschichte und gerade auch nach den Erzählungen des Johannes der Glaube der Jünger durchmachen mußte, hatte auch für seinen Glauben und seine Erkenntniß erst der Eindruck des Auferstandenen und Erhöhten entscheidende Bedeutung. Wer sodann die Gründe für die Abfassung der Apokalypse durch den Evangelisten, die unseres Erachtens gerade bei voller und unbefangener Würdigung des Inhaltes beider an Stärke immer mehr zunehmen werden, für genügend hält, der wird erst beachten, wie der Apokalyptiker seinem erhöhten Herrn in inniger Sehnsucht nachgeschaut und entgegen geschaut hat, und wie dieser Herr seine göttliche Herrlichkeit in Gesichtern ihn schauen ließ und sich, der das Reich über alle Creatur einnimmt, auch schon als den Anfang der Creatur (3, 14.), sich, der in Einheit mit dem Vater die Werke Gottes allmählig ausrichtet, als das Wort Gottes selbst (19, 13.) ihm offenbarte; wie er ferner noch in das Wesen dieses Herrn sich in Anschauung und Betrachtung vertieft hat, so zeugt er dann davon in seinem Evangelium. Auf der andern Seite ist aber ihm gegenüber von Paulus eigenthümlich, daß der Eindruck des Erhöhten auf ihn nicht erst Glauben und Erkenntniß neu zu zeugen, sondern nur das lebendig anzuregen, zu befestigen und weiter zu fördern hatte, was durch den persönlichen Umgang, und zwar durch einen besonders innigen Umgang mit dem auf Erden wandelnden Meister in ihm war niedergelegt worden. Was in Christo seiner Betrachtung sich aufschließt, ist Etwas, was er selbst mit Händen betastet hatte. So stellt er die Herrlichkeit des Eingebornen dar als eine, die schon auf Erden an ihm sich geoffenbart hat; wenn er ihn das

Leben nennt, so nennt er ihn nicht bloß so, weil jetzt nach seiner Erhöhung bei ihm das Leben zu suchen ist, sondern er nennt ihn so als einen, der, wie Johannes selbst berichtet, schon hier nachdrücklich gesagt hat, er sey das Leben und wer an ihn glaube, der habe das Leben; schon hier war das Leben erschienen (1 Joh. 1, 2.).

In dieser Auffassung und Darstellung des irdischen Jesus, wie Johannes sie in seinem Evangelium uns vorlegt, besteht unstreitig ein wesentlicher Unterschied zwischen seiner und des Paulus Lehrweise. Je mehr man die selbstständige und eigenthümliche Berufung und Ausstattung des Letzteren in ihrer Bedeutung anerkennt, desto gewisser muß auch anerkannt werden, daß er gar nicht dazu berufen war, so das Wesen und Wirken Jesu auch während seines irdischen Lebens zu verfolgen und darzulegen. Er wies ohne Zweifel überhaupt nicht sowohl hin auf die auch in äußerer Niedrigkeit des Lebens sich offenbarende Herrlichkeit, die er selbst ja nicht hatte leuchten sehen, als auf die in jenem ganzen Leben sich darstellende Selbsterniedrigung (Phil. 2, 5.). Daß indessen das irdische Leben Jesu auch bei Johannes trotz aller Herrlichkeit, die darin von Jesu ausstrahlt, verglichen mit dem ewigen, himmlischen Leben als solchem, als ein Leben in Erniedrigung betrachtet werden muß, beweisen schon die ausdrücklichen Worte Jesu selbst über seine Herrlichkeit beim Vater (Joh. 17.) als eine solche, in der er nun erst verklärt werden soll, deren er also gegenwärtig in gewissem Sinne ermangelt. Auch Meßner (S. 399) fordert so mit Recht, daß man, anstatt in diesem Punkt einen Widerspruch zwischen Paulus und Johannes zu statuiren, vielmehr zwischen dem zweifachen Begriff der Herrlichkeit, der sich bei Johannes findet, unterscheide*).

In der Art aber, wie Johannes das höhere Wesen, das in Christo ist, auffaßt und im Eingange seines Evangeliums darüber spricht, können wir von vornherein der Hauptsache nach nur den-

*) Auch hier, wie bei der paulinischen Lehre, wäre die weitere Frage erst noch, wie sich, bestimmter gedacht, Göttliches und Menschliches im Menschgewordenen verhalten und ob oder wie weit das Göttliche an sich durch die Niedrigkeit des irdischen Standes berührt worden ist.

selben Gang der Entwicklung und dasselbe Ergebniss wiederfinden, wie bei der paulinischen Anschauung. Sichtlich ist auch er von Jesus als dem Heilande aus, als welchen er ihn selbst erfahren hat, auf das über die eigentliche Heilsthätigkeit hinausgreifende und vorweltliche Wirken des Gottessohnes geführt worden. Man sieht es schon aus der Behandlungsweise, der bei ihm dieses allgemeinere Wirken unterliegt: es wird in seinem Evangelium nicht eigens und eingehend ausgeführt, sondern es wird nur in so weit, als in ihm eine Voraussetzung der geschichtlichen Heilswirksamkeit des Menschgewordenen sich darstellt, und so, daß die Entwicklung von vornherein auf diese selbst zustrebt, in den gedrängtesten Zügen dargelegt; geschweige denn, daß der Evangelist dasselbe in die Thaten und Reden des Menschgewordenen eingemengt hätte: nie und nirgends, wo Jesus von seinem Wirken spricht, geht sein Wort über dasjenige hinaus, was auch nach paulinischer Anschauung zu der durch den Messias zu vollbringenden innern Befeligung und geistlichen Belebung der Menschheit und zu der hiemit sich verbindenden, auch leiblichen Verklärung der Glaubigen gehört (so namentlich auch in Cap. 5); weist er auch etliche male auf eine vormenschliche Existenz seiner selbst zurück, so geschieht das doch nur in einzelnen wenigen Höhepunkten der Rede und ohne daß er je eine darin geübte Wirksamkeit andeutete. Und jenes Heilswirken des Menschgewordenen selbst ist es, wonach sich ihm das Wirken des Vorweltlichen auch nach seinem concreten Inhalte bestimmt. Jenes ist ein erleuchtendes: gemäß dem auch echt paulinischen oder vielmehr allgemein biblischen Begriffe des Lichts, der bei Johannes überall so gut wie bei Paulus, Petrus und Jakobus seine spezifisch ethische Bedeutung hat und bei ihm so wenig als irgendwo sonst in der Schrift dem Begriffe von „Bewußtseyn“ gleichgesetzt werden darf; und so stammt denn vom Gottessohne das Licht auch schon so weit es vor seiner Menschwerdung leuchtete (thatsächlich, wenn auch ohne das Wort zu gebrauchen, setzt ja auch Paulus ein solches Licht selbst schon im Innern der Heiden voraus; eine andere Frage ist, bei Paulus und auch bei Johannes, wie weit die Menschen wirklich sich erleuchten lassen, — dem Lichte Raum, der Wahrheit Recht geben). Jenes Heilswirken ist ein belebendes in demselben Sinne, in welchem auch Pau-

lus in Christus den allein Lebendigmachenden sieht; und so ist denn nicht bloß dieses geistliche Leben, sondern alles Leben ursprünglich in ihm, — während er selbst indessen das, daß er das Leben sey, nur da sagt, wo er von persönlicher Gemeinschaft mit sich als dem menschengewordenen Heilande redet. Jesus sagt, indem er von seinem messianischen Wirken, seinem Heilen, Lebendigmachen, Richten, redet: was der Vater thue, das thue desgleichen auch der Sohn; und so ist er es denn endlich, durch welchen Gott auch überhaupt von Anfang an Alles geschaffen hat. In der Hauptsache ist, wie gesagt, der Gang des Johannes mit dem des Paulus eins: der Eine und stete Ausgangspunkt ist ihm der Heiland; — doch ihm nun der Heiland nicht erst als der vom Himmel aus wirkende, sondern in derjenigen Offenbarung seines Wesens und seiner Wirksamkeit, welche schon in seinem irdischen Leben sich entfaltete.

Johannes aber führt nun den Gottessohn, wo er von seinem vorweltlichen Seyn und Wirken redet, mit dem besonderen Namen des „Wortes“ ein. Wir vermögen denen nicht beizustimmen, welche neuerdings die besondere Beziehung des Namens gerade auf jenes Seyn und Wirken weggedeutet haben. Wenn Hofmann (Schriftbew. 1, 102) sagt, *ó λόγος* habe ohne weitere Bestimmung unter Christen nichts Anderes seyn können als *ó λόγος τῆς εὐαγγελίας*: so meinen wir vielmehr, sie haben, wenn sie nur die nächsten Worte dazu nahmen und vollends wenn sie an die ausdrückliche Bezeichnung des *λόγος* als eines „Namens“ in der Apokalypse dachten, von selbst erkennen müssen, daß eine Person und welche Person darunter zu verstehen sey, und es wäre für sie ebenso unerhört wie für uns gewesen, daß für „Inhalt des Wortes“ ohne Weiteres „Wort“ gesetzt seyn sollte. Wenn Luthardt die Weisung zum richtigen Sinn in Hebr. 1, 1. sucht, Christum als den bezeichnet sieht, in welchem jetzt das ganze, volle Wort an die Welt ergangen sey, und darin, daß man in erster Stelle an Gen. 1, 3. erinnere, eine unnöthige Verwirrung der Sache sieht: so glauben wir allerdings zunächst an ein von Gott ausgehendes Wort denken, für die bestimmtere Auffassung desselben aber die Weisung in den nächstfolgenden Sätzen des Evangeliums, welche noch gar nicht von einer göttlichen Verkündigung, sondern von der

Schöpfung reden, suchen, und durch diesen beim Evangelisten selbst so klaren Zusammenhang, sowie durch das erste Wort seiner Neutestamentlichen Heilsbotschaft, dessen Anklang an das erste des Alten Testaments jedem Leser auffallen mußte und muß, an jene Stelle der Genesis uns erinnern lassen zu müssen, welche den ersten Act ihrer Schöpfungsgeschichte gerade durch ein Wort vermittelt werden läßt. Wir haben keinen Grund, dieser Auffassung, welche so einfach und natürlich schon von einem Luther dargelegt worden ist, irgend eine der vielen anderen, alten oder neuen, im Interesse sozinianischer Verflachung oder im Interesse des Glaubens versuchten Deutungen vorzuziehen (für unsere Auffassung vom Logos überhaupt vgl. besonders *Hoelemann de evangelii Joannei introitu etc.* 1855, dem wir jedoch in seiner fernerem Paralelisirung zwischen dem johann. Prolog und der Schöpfungsgeschichte nicht folgen können). Allein sehr wichtig wird es seyn, den Inhalt dessen, was Johannes wirklich schon im Namen „Wort“ gedacht hat, bestimmter, als meist geschieht, zu prüfen und zu begränzen.

Man streitet, wie weit die johanneische Logoslehre mit der philonischen eins sey. Mit Recht wird bemerkt, daß bei Philo jedenfalls die Hauptsache, die Menschwerdung, fehle, ja daß sie mit seinem Begriffe von Gott und dem Logos sich gar nicht vertrage. Man weist ferner darauf hin, wie unsicher bei Philo der hypostatische Charakter, die Persönlichkeit des Logos sey; und gewiß ist es zu einer festen Hypostasirung dessen, was der Logos nach Philo ist, erst da gekommen, wo der Glaube an die geschichtliche Person Christi und an ihre Präexistenz schon vorher fest stand. Vor allem Andern aber fragt sich, ob wir überhaupt in dem johanneischen Begriffe und in dem philonischen denselben Inhalt finden können. Und da dürfen wir denn bei Philo als sicher annehmen, daß, wenn auch λόγος als „Wort“ bei ihm vorkommt, doch seine eigentliche Logoslehre nicht die Lehre von einem göttlichen Worte ist, sondern die Lehre von der göttlichen Vernunft, — nämlich von ihr als der objectiven Vernunft, wie diese als Idee der Ideen, Welturbild oder Idealwelt dem göttlichen Bewußtseyn gegenüber steht und mittelst der in ihr als einer Einheit zusammengefaßten Kräfte die Welt vernünftig gestaltet, und wiederum von ihr, sofern sie mit der subjectiven Denkhätigkeit Gottes eins und das

Urbild der subjectiven Vernunft des Menschen ist *). Im johan-
neischen Logos dagegen hätte die Eregese schwerlich je Etwas von
diesem ganzen Begriffe gefunden, wenn sie nicht schon mit Vor-
aussetzungen aus Philo und aus der späteren christlichen Logos-
lehre herangerufen wäre. Johannes selbst verweist uns nur auf
die Stelle der Genesis, in welcher als das die Schöpfung Vermit-
telnde einfach das Wort erscheint; schon Paulus und der Hebräer-
brief hatten ausgesprochen, daß diese Vermittlung durch Christum
geschehe, und schon Paulus ist ohne Zweifel auf demselben Wege
wie hernach Johannes zu dieser Anschauung geführt worden; geht
die Neutestamentliche Offenbarung auf diesen klaren Grundlagen
dahin weiter, der die Schöpfung vermittelnden, in Christo mensch-
gewordenen Person geradezu den Namen „Wort“ zu geben und hie-
mit ihre Thätigkeit überhaupt, zu der dann auch die Ausrichtung
der ferneren Werke Gottes und das Mittheilen des Lebens, Lich-
tes, Heiles gehört, unter den allgemeinsten und umfassendsten
Ausdruck zu bringen, so haben wir gar kein Recht, sofort in je-
nem Ausdruck auch noch eine anderweitige Bedeutung zu suchen,
in welcher derselbe sonst niemals bei Johannes oder im übrigen
Neuen Testamente vorkommt. Auch der Zusammenhang gibt
nicht die mindeste Andeutung, aus welcher ein solches Recht er-
schlossen werden könnte. Wo die Vernunft als eine in der Schö-
pfung thätige Macht betrachtet wird, richtet sich die Reflexion der
Natur der Sache nach auf den bestimmten Charakter der Welt als
einer vernünftig organisirten und auf die Menschheit als eine
solche, die selbst auch Vernunft hat, d. h. subjectiv vernünftig ist,
durch Wirkung der allgemeinen Vernunft oder durch Theilnahme
an ihr. Das göttliche Wesen selbst ferner kommt, wo von jener
die Rede ist, in Betracht als eines das Bewußtseyn hat, das denkt
und seinen Gedankengehalt sich selbst gegenüberstellt. Und jene
Bedeutung von Logos, d. h. der Begriff der Vernunft selbst wird

*) Hölmann, a. a. O. S. 42 und macht richtig darauf aufmerksam, daß
an der Stelle, wo Philo von einem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός
spricht, er diese Ausdrücke gerade nicht vom göttlichen, sondern nur vom mensch-
lichen Logos gebraucht. Während dann beim Menschen als Werkzeug für den
λόγος προφορ. die Zunge genannt wird, ist beim analogen göttlichen Logos
(dem „περὶ τῶν ὁρατῶν“) von keinerlei Sprechen die Rede.

dann immer die Neigung mit sich bringen, sie als eine allgemeine Potenz einestheils in's Weltleben selbst als in ihre Entfaltung, andernteils ganz in Gottes eigenen Geist oder Bewußtseyn hineinzuziehen, und so die sonst etwa bestehende Vorstellung von ihr als einer Hypostase oder gar Person unsicher zu machen oder gar wieder aufzulösen. Den klaren Beweis hiefür hat man, wie bei Philo, so nachher in allen christlichen Speculationen über den Logos als die göttliche Vernunft von den Alexandrinern bis auf den heutigen Tag. An all das aber findet sich bei Johannes auch nicht ein Anklang. Vor Allem steht ihm der, welchen er Logos nennt, von Anfang an in seiner innigsten Gemeinschaft mit Gott diesem doch persönlich gegenüber; sein uranfängliches Seyn bei Gott kann ja als ein Seyn zu Gott hin, als Seyn in der Bewegung zu Gott hin (Joh. 1, 1.), nur bezeichnet werden, sofern ihm ein von Gott unterschiedenes, eigenes Bestehen zukommt; und der Verkehr zwischen beiden, der an sich nur zwischen relativ Getrennten möglich ist, wird durch das Bild 1, 18. ausdrücklich als ein Verkehr zwischen Personen beschrieben. Auch wenn wir noch näher das Verhältniß zwischen Gott und dem Logos bei Johannes zu bestimmen versuchen, finden wir Nichts, was auf eine Vorstellung von Gott als einem Denkenden, auf einen Prozeß des denkenden oder selbstbewußten Geistes als eines solchen hinwiese, sondern wir treffen nur die schon im voraus feststehende Vorstellung vom Logos als dem Sohne, und dessen Verhältniß zu Gott bestimmt sich näher nur gemäß der allgemeinen Vorstellung, welche im Begriff eines Sohnes und eines Verhältnisses zwischen Vater und Sohn liegt: nämlich es läßt sich nur so viel sagen, daß es von Seiten Gottes ein Verhältniß der innigsten väterlichen Liebe und von Seiten des Sohnes ein Verhältniß der innigsten Sohneshingebung und des innigsten Vertrauens mit dem Vater ist; man vergleiche im Eingang v. 18. (dazu das Verhältniß des Jüngers, der, von Jesu geliebt, in seinem Schooße liegt 13, 23) und sodann die vom Evangelisten mitgetheilten Reden Jesu selbst (besonders 17, 24.; auch in der Hervorhebung der Einzigkeit des Sohnes 3, 16. ist offenbar das Hauptmoment, daß er dem Vater besonders theuer ist). Bei dem endlich, was über die Wirksamkeit des Sohnes auf die Welt gesagt wird, tritt nur sein schaffendes

und belebendes Wirken an sich hervor, nicht der vernünftige Charakter, welchen dieses Wirken und die durch dasselbe gestaltete Welt trägt, und ebenso hatten wir kein Recht, bei dem Lichte, welches die Menschen erleuchtet, an den allgemeinen menschlichen Geist oder die menschliche Vernunft überhaupt zu denken. — Unter den im Eingang erwähnten Bearbeitungen der Neuen Testamentlichen Lehrbegriffe können wir hier die Lutherbeck'sche nur als Beispiel ungehörlichster Vermengung von eigenen Speculationen mit dem johanneischen Inhalte nennen: da soll klar seyn, daß der Ausdruck „Wort“ dem Geistesleben in besonderer Rücksicht auf das Erkennen, der Ausdruck „Sohn“ dem Naturleben in besonderer Rücksicht auf das Zeugen angehöre, und der gleichmäßige Gebrauch beider Ausdrücke soll andeuten, daß das Erkennen und Zeugen, wie im Leben des Relativen analog, so in dem des Absoluten identisch sey (S. 264).

Dem hier Beobachteten gemäß vermögen wir im Namen Logos auch nicht einmal auf den biblischen Begriff von Weisheit (Proverb. 8.) oder den des Buches der Weisheit eine Beziehung anzuerkennen. Zu dem, daß bei Johannes gerade das Moment der Weisheit weder beim Verhältniß des Sohnes zum Vater noch bei seinem Verhältniß zur Welt angedeutet ist, kommt noch, daß auch dort der Begriff des Wortes und der Weisheit nie in Einen verbunden, noch der Ausdruck Logos in jenem Buch auch im Sinne von Vernunft gebraucht wird: wo jenes Buch von dem bestimmten Charakter des göttlichen Thuns als eines weisen redet, da führt es die Weisheit in Gestalt einer Personification ein, — wo von Kraftwirkung an sich, da das allmächtige Wort (8, 15. 16.).

Aber auch wenn wir nun beim Begriffe des Wortes stehen bleiben, fragt es sich noch, wie viel Johannes selbst wirklich schon mit diesem Begriffe hat ausdrücken wollen. Die christliche Theologie suchte von ihm aus das Wesen des Sohnes und das metaphysische Verhältniß zwischen ihm und dem Vater zu bestimmen, indem man den Logos gleichsam als den vom Vater Gesprochenen ansah oder, um damit den in der Sohnschaft liegenden Begriff der Zeugung zu verbinden, das Gezeugtwerden als ein Gesprochenwerden bezeichnet fand. Allein Johannes selbst wenigstens deutet nicht an, daß er mit dem Namen Wort auch über den Ursprung desselben eine bestimmte Lehre vortragen wolle. Sondern das

Einzelne, was er in den folgenden Versen vom Worte sagt, weist uns an sich nur hin auf die Wirksamkeit, welche das Wort nach dem alttestamentlichen Berichte bei der Schöpfung übte, und ferner nach alttestamentlicher Anschauung in der Schöpfung und Menschheit übt als formwährendes Organ Gottes; solches allumfassendes Schaffen und Wirken in der vollen, selbstständigen Gotteskraft kommt nach der Offenbarung, welche Johannes verkündigt, in Wahrheit dem zu, welchen er jetzt „Wort“ benennt; was er damit ausspricht, ist die Bedeutung des Wortes als des allvermittelnden Organes Gottes bei seiner Thätigkeit gegenüber von der Welt. Vom Ursprung des Wortes ist dabei Nichts gesagt; der, welcher so heißt, wird angeschaut als schon uranfänglich bei Gott seyend und doch zugleich von ihm unterschieden; auf seinen Ursprung wird der Name nicht bezogen.

Wir sehen so auch keine Berechtigung für die Ansicht, daß nach Johannes der Logos vor der Schöpfung in Gott immanent gewesen und erst durch die Vollziehung des Schöpfungsactes aus Gott hervorgegangen sey (so auch Meyer wieder in der neuesten Aufl. seines Comment. S. 49). — Auch das übrige Evangelium bietet keine unmittelbare Aussage über den Ursprung des Logos an sich; denn wenn Jesus dort sich ein Ausgehen von Gott mit Hinsicht auf sein Wesen beilegt (z. B. — 8, 42., auch 16, 28. nach Lachm. und Tisch.), so werden wir dieß ebenso wie das parallelstehende Gesandtwerden von Gott (8, 42.) und Herkommen von Seiten Gottes, d. h. von einem vorangegangenen Seyn bei Gott (παρά 16, 27.), zunächst von ihm als dem Menschgewordenen zu verstehen haben. Wollen wir jetzt weiter gehen und auch über den Ursprung dessen, der Logos heißt, an sich Etwas aussagen, so werden wir vor Allem vom Begriff der Sohnschaft und von dem, was Jesus über sich selbst eben als den Sohn sagt, auszugehen haben; hierauf werden wir weit mehr als auf ein Ausgehen vom Begriff des Wortes oder des Sprechens durch den Inhalt des Evangeliums hingewiesen; das Evangelium selbst aber geht noch gar nicht so weit.

Ebenso verhält es sich mit der Anschauung vom Wesen dessen, der Logos heißt. Dieser Name an sich offenbart es uns noch nicht. Wir können es nicht für unmöglich halten, daß dieser Name nicht anderswo in uneigentlichem Sinne sogar auf

einen Solchen könnte übertragen worden seyn, der nur in beschränkter Weise Organ göttlicher Offenbarungsthätigkeit und Träger göttlicher Kraft ist: auf den Mesſias des Buches Henoch. Was bei Johannes der also Benannte für ein Wesen hat, ist noch nicht aus dem Logosnamen an sich zu ersehen, sondern aus dem, was sofort über das Seyn des so Benannten bei Gott, sein Gottseyn und sein Wirken ausgesagt wird und namentlich aus dem, was ferner dem ganzen Evangelium gemäß von ihm als dem Sohne gilt.

Daß aber so viele Fragen, welche der christlichen Erkenntniß sich aufdringen, der Evangelist ohne irgend eine ausdrückliche Antwort gelassen hat, erklärt sich aus dem Ursprung seiner Lehre und ist selbst ein Beweis für diesen; sie ruht nicht auf verstandesmäßiger Ergründung ihres höchsten Gegenstandes, sondern auf Vertiefung der innern Anschauung in die Offenbarung des Menschgewordenen; da hat sich ihm das Wesen und die Bedeutung desselben erschlossen in vollem Umfang und reicher Fülle für den lebendig erfassenden Glauben, nicht aber hiermit auch schon in der Bestimmtheit und Ausführung, nach welcher das reflectirende und speculirende Denken mit Nothwendigkeit strebt; was bestimmter das Verhältniß des präexistenten Logos zu Gott anbelangt, so stellte es sich ihm offenbar dar als einfach entsprechend dem auf Wesensgemeinschaft ruhenden Verhältniß der Liebesgemeinschaft zwischen dem Menschgewordenen und dem Vater, sowie das allgemeine Wirken des Logos dem Heilswirken des Menschgewordenen entspricht.

Kehren wir von hier aus zur paulinischen Christologie zurück, so könnten wir geneigt seyn, mit Meßner (S. 399) zu sagen, der Gebrauch des Logosnamens bei Johannes begründe nur in der Terminologie eine Verschiedenheit. Allein so viel ist von vorn herein anzuerkennen, daß die johanneische Anschauung in die Betrachtung vom ewigen Seyn und Wirken des Logos mehr als die paulinische sich eigens versenkt und in ihr geruht haben wird, wie dieß gerade schon der Gebrauch des eigenen Namens und sodann der ein so reiches Ergebniß der Betrachtung so großartig zusammenfassende Eingang des Evangeliums zeigt. — Und ferner erscheint bei Paulus der Sohn in seinem Wesen und seinem Verhältniß zu Gott noch nicht so, wie bei Johannes, in die innigste Nähe des

Vaters gerückt und in der Einheit mit diesem selbst. Wir meinen hier nicht eigentlich metaphysische Aussagen, als welche wir eben die johanneischen nicht ansehen können: denn sie halten metaphysisches Wesen und lebendiges persönliches Verhalten nicht auseinander. Wir meinen auch nicht, daß der Logos bei Johannes 1, 1. Gott heißt; denn wir können auch in Röm. 9, 5. nichts Geringeres finden, als daß dort Paulus in lobpreisender Rede zur Bezeichnung Jesu Christi als Gottes sich erhebt *) und werden demgemäß dann auch Tit. 2, 13. zu deuten haben. Wohl aber vermissen wir bei Paulus gerade solche Aussagen, welche die, eben nur auf Grund der Wesensbeziehung mögliche persönliche Beziehung zwischen Vater und Sohn als eine so vollkommene und innige darstellen wie Johannes in seinen Aussagen 1, 1. 18. und in der Wiedergabe jener vielen, das innigste Zusammenseyn mit dem Vater und Einsseyn mit ihm aussprechenden Reden Jesu selbst. Nach den Aussagen, daß man, den Sohn sehend, unmittelbar schon den Vater sehe und daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater sey, kann es uns nicht einmal mehr befremden, wenn der erste Johannesbrief, wie ihm überhaupt eigen ist, zu immer tieferer Entfaltung der in ihm wiederkehrenden Ideen und zu immer höherem und umfassenderem Ausdruck derselben fortzuschreiten (von der Gemeinschaft der Glaubigen mit Gott zur Gotteskindschaft, zum Geborensseyn aus Gott, zu ganz sündlosem göttlichem Wesen; vom allgemeinen Wandel im Licht zur Liebe, zum Seyn in Gott, der selbst die Liebe ist; vom Sündigen zum Seyn in der Finsterniß, — zum Seyn aus dem Teufel; vom Hängen an der Welt zur Abgötterei), — so auch die Einheit Jesu als des Sohnes mit dem Vater schließlich dahin auf den höchsten Ausdruck bringt, daß dieser Christus Gott selbst, *ὁ Θεός*, sey sowie er das ewige Leben heißt (Schmid und Meßner sind gegen die Beziehung auf Chri-

*) Meyer (zu Röm. 9, 5) findet durch das ganze Neue Testament hindurch eine „zarte Scheidelinie“ zwischen dem Vater und dem Sohne, nach welcher dieser nie Gott genannt werde, und behauptet, sie sey erst in der apostolischen Zeit übertreten worden; aber er selbst zerreißt durch die Ausnahme, die er in Betreff von Joh. 1, 1. macht, diese Linie wieder: warum soll sie für Paulus bleiben?

stus, Hahn dafür). Außer diesem Briefe Johannis und außer seinem Evangelium können wir keine Stelle finden, wo Gott und Christus so unmittelbar als eins sich darstellten als Apokal. 22, 12. 13. vergl. mit 1, 8.; auch 20, 11. und 21, 5—7. können wir Gott nur in solcher unmittelbaren Einheit mit Christus dargestellt finden (vergl. W. F. Geß, die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtseyn Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel. 1856. S. 103).

Frägt man indessen nach Aussagen, welche noch am meisten denen einer eigentlich metaphysischen Betrachtung sich nähern, so glauben wir solche nicht bei Johannes, sondern bei Paulus suchen zu müssen. Die paulinische Aussage von der ganzen „Fülle der Gottheit,“ die in Christo wohnte, zeigt mehr Reflexion auf das Wesen Gottes an sich als alle johanneischen Sätze, — während indessen die Voraussetzung einer solchen Fülle selbst einfach der gesammten biblischen, schon alttestamentlichen Anschauung vom lebendigen Gotte gemäß ist und von den gnostischen Vorstellungen eines seiner eigenen Fülle abstract gegenüberstehenden Gottes Nichts weiß. — Bei Johannes ist, wo er von einer in Christo erschienenen Fülle redet, auf die gesammte Fülle des göttlichen Wesens an sich nicht weiter reflectirt und in jener selbst treten nur die auf's Heilswerk sich beziehenden Hauptmomente hervor.

Bei beiden nun aber, bei der paulinischen und bei der johanneischen Christologie gleichermaßen ist es sehr wichtig, jene zum Theil schon hervorgehobenen Schranken zu beachten, welche sie von den Ergebnissen der nachfolgenden dogmatischen Entwicklung trennen und welche auf's Engste mit dem Ursprunge der apostolischen Anschauungen und Lehren zusammenhängen. Nichtbeachtung derselben ist besonders Lutterbeck (vgl. oben), sodann auch Hahn vorzuwerfen.

Wir haben eine ursprüngliche Beziehung vom Logos auf die Vernunft abweisen müssen. Namentlich kann davon keine Rede seyn, daß der Logos in philonischer Weise als Ideenwelt und Welturbild hingestellt wäre. Derselbe Protest ist nun auch, — Hahn gegenüber — in Betreff des paulinischen Gottessohnes zu erheben. Hahn stellt es überhaupt als Bestandtheil der neutestamentlichen Gesamtanschauung auf, daß der Sohn als Ur-

bild der Welt erscheine (S. 192). Allein in den einzigen Versen, die er hiefür anzuführen weiß, nämlich Col. 1, 16. und 19., hat er ohne Recht und ohne Begründung das, daß in Christo die Welt geschaffen ist, damit, daß sie sein Abbild sey, für identisch und ferner die Fülle, die in Christo wohnte, für die Fülle der Welt genommen (S. 217; S. 132 wird kurzweg behauptet, die letztere Bedeutung erhelle aus dem Zusammenhang, S. 108 aber hat er dort „Fülle der Gottheit“ übersezt).

An sich nicht mit Unrecht beruft die kirchliche Lehre von der Zeugung sich auf Paulus und Johannes; aber auch sie ist von ihnen noch nicht ausgesprochen. Der Begriff der Sohnschaft wird zwar nach dem Sinne Beider entschieden auch schon auf den präeristenten Christus auszudehnen seyn. Denn bei Paulus liegt im Namen des „Erstgeborenen“ Col. 1, 15. jedenfalls die Vorstellung von Sohnschaft enthalten, obgleich das Moment des Gezeugtseyns gemäß dem Zusammenhang und dem sonstigen Gebrauche des Wortes nicht damit hervorgehoben werden soll, — und es wäre höchst gezwungen und willkürlich, den Sinn des Apostels hernach dahin zu bestimmen, daß der, welcher als der Erstgeborne vor der Schöpfung war, gerade in jenem seinem früheren Seyn noch nicht als Sohn solle gedacht werden; bei Johannes wäre es nicht minder unnatürlich, wenn der Eingeborene, d. h. der eingeborene Sohn, der vom Vater her kommt, erst nachdem er von dort gekommen ist, Sohn heißen sollte, und das Verhältniß der Liebesgemeinschaft, welches bei Johannes so innig mit dem der Sohnschaft zusammenhängt, hat ja nach 17, 24. schon uranfänglich bestanden. Allein nirgends sprechen die Apostel ausdrücklich ein Gezeugtseyn des Sohnes aus; sie bleiben einerseits bei der Vorstellung einer vollkommenen und uranfänglichen Gemeinschaft des Wesens und Wirkens, andererseits bei der allgemeinen Vorstellung vom Sohne als dem, der mit seinem Gotteswesen in Abhängigkeit steht vom Vater als „dem“ Gotte schlechthin, und dessen Wirken ein Wirken des Vaters durch ihn ist; ganz klar ist diese Abhängigkeit — das Ausgegangenseyn und Ausgesandtseyn, das Empfangenhaben von Seiten des Vaters, das Thun seines Willens, — bei dem, was über den Menschgewordenen gesagt wird: eine wirkliche Sonderung aber zwischen der Stellung

des Menschgewordenen und der des Präeristenten fehlt eben sowohl bei Johannes als bei Paulus. — Auch hier müssen wir namentlich noch Sätze von Hahn abweisen. Es läßt sich nämlich nicht unmittelbar als apostolische Lehre aufstellen, daß Gott deswegen im Sohne aus sich heraustrete, weil solches Aus sich heraustreten zum Wesen der Liebe gehöre (S. 108. 119 ff.): denn wie überhaupt nicht von Zeugung die Rede ist, so wird auch nicht diese, sondern das Verhältniß des Vaters zu dem ihm schon gegenüberstehenden Sohne auf die Liebe zurückgeführt. Ganz falsch oder wenigstens höchst unklar und mißverständlich führt ferner Hahn (S. 125) Röm. 8, 14. 15. (*πνεῦμα υιοθεσιᾶς*) dafür an, daß der Geist „als die die Erzeugung des Sohnes vermittelnde innergöttliche Potenz erscheine.“

Was die Ausbildung der Logoslehre in der Kirche betrifft, so können wir, wenn wir den Inhalt, welchen sie dort erhielt, mit der einfachen Johanneischen Anschauung vergleichen, es keineswegs verwunderlich finden, wenn jene Ausbildung nicht sofort durch's Johannesevangelium an sich, sondern erst durch Einfluß des Philonismus und durch Entwicklung eigentlicher christlicher Speculation ist herbeigeführt worden. Während sie aber in Speculationen, mit Herbeiziehung anderweitiger Momente, über den Inhalt des Evangeliums weit hinausgeht, bleibt sie andrerseits hinter demselben zurück, und muß das, was diesem kraft der ihm zu Grunde liegenden lebendigen Erfassung Christi und des göttlichen Wesens feststeht, erst in Kampf und Arbeit wieder eringen: es ist die Erkenntniß, daß das selbstständige persönliche Seyn des Logos nicht erst vermöge eines zeitlichen göttlichen Actes begonnen haben könne, und daß der wahre Begriff des Absoluten und die wahre Ehrfurcht vor dem höchsten Gotte mit voller Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn in keinem Widerspruche stehe.

Wir müssen nicht minder Gränzen der apostolischen Lehre anerkennen in Betreff des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Wesen Christi und zwischen seiner Menschheit. Wir können nur sagen, daß der Menschgewordene nun wirklich auch als wahrer Mensch aufgefaßt ist; wir wüßten keinen stärkern Ausdruck dafür, daß der Logos auch in die niedrigen, creatürlichen, schwachen

und einer falschen Gnosis verächtlichen Seiten des Menschenwesens und so in das ganze, volle menschliche Wesen eingegangen, und zwar vollkommen eingegangen sey, als den Ausdruck, er sey Fleisch geworden, zumal da das große Wort offenbar zuerst und eigens vom Evangelisten aufgestellt worden ist, — und es gehört wahrlich große Befangenheit dazu, um hierin weiter nichts zu finden als ein „Umlegen“ des Fleisches, wie es die Valentinianer aussagen (Hilgenfeld, die Evangelien, S. 292. Anm.); auch vermögen wir denen nur völlig beizustimmen, welche gerade den ächt menschlichen Charakter Jesu in den Erzählungen des Johannesevangeliums auf's Schönste und Ergreifendste ausgeprägt finden: Kundgebungen des menschlichen Gemüthslebens Jesu, welche es enthält, sind in ihrer Art einzig. Aber weder Paulus noch Johannes bieten uns bestimmte Sätze dar, in welchen das Einsseyn des Göttlichen und Menschlichen auf irgend welche bestimmte Begriffe gebracht wäre. Will man als Bestandtheil ihrer Lehre von Christo nur anerkennen, was sie in solchen Sätzen vortragen, dann mag man allerdings die Menschheit Jesu bei ihnen beliebig verstümmeln; nimmt man Anstoß an Problemen, welche sie ungeklärt der ihnen selbst noch fern liegenden dogmatischen Erörterung späterer Geschlechter überlassen, so mag man ihnen Widersprüche vorwerfen, oder von denjenigen Grundelementen ihrer Anschauung, welche einander zu widersprechen scheinen, die eine Seite wegzudeuten versuchen. Bekanntlich gehört zu diesen Momenten namentlich das Verhältniß des heiligen Geistes zu dem Menschgewordenen; wir wissen von der geistlichen Entwicklung des Menschen, daß sie nur in fortwährendem objectivem Verkehr mit Gott, und fortwährendem Empfangen von ihm fortschreitet, — daß gerade auch der aus Gott gezeugte Christ solchen Empfangens stets, und namentlich beim Eintritt in einen Kreis von höheren Thätigkeiten bedürftig ist; so finden wir denn auch bei Jesus ein Herabkommen des heiligen Geistes (Joh. 1, 32.), einen Besitz des heiligen Geistes (vgl. auch oben über Römer 1, 4.), wie ja dieß auch schon im Namen des „Gesalbten“ liegt: ungelöst aber bleibt die Frage, wie doch dieses göttliche Geisteswesen zu ihm sich verhalte, sofern er schon ursprünglich in der unmittelbarsten Einheit mit Gott stand, und seine Person die des präexistenten Logos ist. Allein darin

gerade finden wir die Erklärung solcher über die Probleme hinwegschreitender Lehrweise, daß die Apostel zeugten, was sie unmittelbar erkannt und geschaut hatten, während die lebendige Anschauung, die sie erfüllte, der dogmatischen Reflexion noch keinen Raum gab. Und was sie so bezeugten, — das lebendige Bild des Gottmenschen, das sie aufstellten, — hat ja jederzeit auch dem Glauben so lebendig sich selbst bezeugt, daß er auch bei allem Bewußtseyn jener Probleme es dennoch festhielt. Die Wissenschaft gieng frühe darüber hinaus mit Forschen und begrifflichem Bestimmen; und sie ist immer noch dahinter zurückgeblieben, sofern sie die Wahrheit, die hier als lebendiges Ganzes vorliegt, ganz zu erschöpfen, zu begreifen oder auch zu vollständiger begrifflicher Anerkennung zu bringen noch nie vermocht hat.

Was waren aber wohl, während Paulus und hernach Johannes Solches von Christus lehrten, die Vorstellungen, welche die übrigen Apostel und überhaupt die ersten Christen vom Wesen ihres Heilandes hatten?

Es ist im Früheren kurz ausgeführt worden, wie die ersten Christen in ihrem Glauben und Leben das Heil, das sie schon hatten, als ein in Christo erschienenenes, das Heil, auf das sie hofften, als ein in ihm zu erwartendes anerkannten, wie er es auch war, in dessen Namen sie Wunder vollbrachten, — wie er es war, den sie anriefen. Und vor dieser Christenheit hat nun Paulus seine eigenen Anschauungen von Christi Wesen entfalten können, ohne daß er erst kämpfend für sie eintreten mußte. Mit Recht ist besonders auf seinen Brief an die Römer hingewiesen worden, unter welchen er vorher noch nicht einmal in eigener Person gelehrt hatte und unter welchen für die Lehre von der Erlangung des Heiles erst noch der rechte Grund gegenüber von der Gesetzesgerechtigkeit zu legen war; er spricht „ohne einen Beweis für nöthig zu achten, daß ein so hohes Reden von Christo in der Wahrheit begründet sey“ (Weß S. 56); aber auch die Korintherbriefe und der Galaterbrief sind als solche zu nennen, in welchen der Apostel bei der bestimmtesten Rücksicht auf seine sonstigen Hauptgegner seine Sätze von Christo ganz unbefangen ohne jede solche Rücksicht vorträgt. Aus der späteren Zeit ist von großem Gewicht der Hebräerbrief als geschrieben an Solche, die im Uebrigen schon in der Hochhal-

tung des gesammten Christenthums, und besonders des Werkes Christi sehr nachgelassen hatten: „aber in Betreff der Person Christi versteht sich der Verfasser keinerlei Widerspruchs, auch wenn er Christo die höchsten Prädicate beilegt“ (Geß 58). Es mußte also auch der Glaube der alten judenchristlichen Gemeinden und die Lehre, welche diese von ihren Aposteln empfangen hatten, so geartet seyn, daß jene Aussprüche zum mindesten nicht befürchten durften, irgend welchen offenen Widerspruch zu erfahren; diejenigen Neueren, welche dort einfach die niedrigste jüdische Auffassung vom Messias herrschen lassen, haben die hier vorliegenden klaren Zeugnisse nicht beseitigt, sondern stillschweigend umgangen. — Allein so viel steht doch auch wieder fest, daß das Judenchristenthum, so weit wir es in der nachapostolischen Zeit kennen lernen, nie wirklich die paulinische oder johanneische Lehrform angenommen hat. — Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs haben wir ohne Zweifel zu suchen in dem Unterschied zwischen unmittelbarer, wenn auch theilweise noch sehr unbestimmter Glaubensüberzeugung und lichtvoller Entfaltung der Erkenntniß, welchen man beim Ausgehen auf eigentliche „Lehrbegriffe“ gar zu leicht übersieht (vgl. Geß 56). Unbegreiflich wäre es freilich, wenn die Erinnerung an den geschichtlichen Christus und seine Thaten und Worte, wie ihn schon die Synoptiker darstellen, und dann vollends die persönliche Beziehung der Christen auf den Erhöhten, als ihren Herrn, Heiland und Lebensfürsten nicht hingereicht hätte, in den echten, lebendig gläubigen Jüngern, trotz aller Schranken jüdischer Anschauungen den unmittelbaren Eindruck eines unter ihnen erschienenen göttlichen Lebens und Waltens zu erzeugen und sie sofort zu einem demgemäßen persönlichen Verhalten gegen ihn, d. h. zu einer sonst nur Gott gebührenden Hingebung und Verehrung, zu bestimmen. Aber ebenso unbegreiflich wäre es, wenn sogleich und überall gleichmäßig und gerade auch im Kreise Solcher, die weder durch ihre individuelle Richtung noch durch ihre bisherige Bildung zur Gestaltung von Lehrformen disponirt waren, der lebendige Eindruck zu entfalteter Anschauung geführt und diese in bestimmten Worten und Sätzen sich ausgeprägt hätte. Dazu, rasch feste und ausgebildete Lehraanschauungen zu erzeugen, waren auch die Reden Jesu selbst über sich, und zwar gerade auch die

johanneischen Reden, gar nicht geeignet; eine Aneignung ihres Inhalts als festen, bestimmten Lehrinhaltes sollte und konnte nur da erfolgen, wo die Gläubigen länger in sie sich eingelebt hatten und sodann die Gabe besaßen, das Aufgenommene auch als Lehre zu gestalten. Unter den höchsten Aussagen Jesu stehen die über seine Präexistenz sehr vereinzelt: er berührt diese im vertrauten Gespräch mit dem „Lehrer in Israel,“ — unter den Jüngern, als er (Kap. 6.) die „harten“ Reden bis auf die Spitze treibt, wo auch die Gläubigen ihn nicht mehr wirklich verstehen konnten, sondern auf Grund des bisher Erfahrenen auch das noch Unverständliche in demüthigem ahnendem Glauben hinnehmen sollten, — vor dem Volke nur, wo er (Kap. 8.) diesem gegenüber den Höhepunkt des Conflictes herbeiführt, — endlich in dem Gebete, welches die überschwänglich hohen Abschiedsreden schließt; wie leicht ein nicht tief genug gehender Glaube den wirklichen Sinn dieser Worte unwillkürlich umgehen kann, wissen wir aus Erfahrungen. Den Aussagen Jesu über seine Gemeinschaft mit dem Vater, und zwar gerade auch den höchsten unter ihnen (wie in Joh. 10.), ist es eigen, daß die lebendige Einheit, in welcher darin die ethische Gemeinschaft und die Wesensgemeinschaft sich ausspricht, es da, wo noch kein Streben nach festerer Lehrbildung waltet, auch noch nicht sofort zu einer lehrhaften Erfassung dessen, was die Wesensgemeinschaft in sich enthält, wird kommen lassen, — sowie dann später Solche, welche der letzteren gläubige Anerkennung versagten, jene Einheit so meinten deuten zu können, daß die letztere ganz einer bloß ethischen Gemeinschaft weichen mußte. Endlich auch gerade jenen höchsten Aussagen gehen recht unmittelbar, zumeist wieder eben bei Johannes, diejenigen zur Seite, in welchen Jesus dem Vater ganz wie ein Mensch sich unterordnet: er, der mit dem Vater eins ist, ist selbst erst vom Vater geheiligt (Joh. 10, 36. vgl. 6, 69. und die Bedeutung von „Χριστός“), ist von ihm in die Welt gesandt, hat Gebot von ihm empfangen, thut gehorsam seinen Willen.

So mußte Anfangs bei Allen, und fernerhin wenigstens noch bei denen, welche weniger Drang und Gabe zur Lehrbildung hatten, diese hinter dem unmittelbaren Eindruck dessen, was man in Jesus hatte, zurückbleiben; die Gestalt, welche die Anschauung

und Lehre von Christo bei einem Paulus einnahm, stimmte dann zwar zu jenem Eindruck, wurde aber darum nicht auch von Allen, welche diesen in sich aufgenommen hatten, angeeignet.

Es war ganz natürlich, wenn Anfangs, besonders in den Reden der Apostel an das Volk, Jesus, — wie es im ersten Theil der Apostelgeschichte der Fall ist — gern als *παῖς Θεοῦ* bezeichnet wurde: nicht etwa, weil dieß die gewöhnliche jüdische Vorstellung von ihm war — wofür wir gerade kein Zeugniß beibringen können — sondern deswegen, weil diese Benennung und die darin liegende Beziehung auf den messianischen „Knecht“ am meisten zu dem Bilde des irdischen Wandels und Leidens Jesu paßte. — Der Name „Gottessohn“ mußte, wie die Evangelien bezeugen, und wie es die Beziehung auf's Alte Testament (besonders Ps. 2.) von selbst mit sich brachte, auf Jesu schon als auf dem Messias ruhen. Allein schon in Betreff der jüdischen Vorstellungen haben wir kein Recht zur Annahme, daß nach ihnen allgemein „Gottessohn“ nur als anderer Name für den Messias gegolten, nicht etwa auch der Inhalt des Namens wenigstens in der unbestimmten Anerkennung eines dem Messias eigenen einzigen Verhältnisses zu Gott zur Geltung gekommen wäre (vgl. schon wenn Israel im Alten Testament Sohn Gottes heißt; dann in 2 Samuel 7, 14. und Ps. 2.; die Worte des Hohepriesters, Matth. 26, 63.); und vollends mußte die Geltung des Namens mit allem Gewicht bei denen eintreten, welche gehört hatten, in welcher Weise Jesus selbst sich ihn beilegte (vgl. schon die Worte des Petrus Matth. 16, 16.). Es war jedenfalls der höchste Name, der Christo gegeben werden konnte; und dann ist's sehr begreiflich, daß die Predigten an's noch ungläubige Volk nicht mit dem Vorhalten dieses Namens begannen, und nicht zu verwundern, wenn auch die Christen unter einander ihn nicht als den allgewöhnlichen im Munde führten, und es auch erst allmählig lernten, ihn mit voller Erkenntniß seines Inhaltes von ihrem Herrn zu gebrauchen.

Wie weit nun aber auch andere Apostel als Paulus und Johannes in Bestimmtheit der Anschauung und Lehre fortschritten, — darüber sicher zu urtheilen, genügen ihre Briefe nicht. Es muß behauptet werden, daß der Inhalt des 1 Petribriefes

an sich der Annahme, sein Verfasser habe damals selbst auch schon eine sehr hohe und entfaltete von Christus vorgetragen, nicht widerstreitet. Weiß legt Gewicht darauf, daß selbst der Name „Gottessohn“ in dem Briefe ganz und gar fehle (S. 243). Er sagt, die Benennung Gottes, als des Vaters Jesu Christi 1, 3., geschehe bloß in einer stereotypen dogmatischen Formel, und die Bezeichnung Gottes als des Vaters 1, 2. sey durch die trinitarische Beziehung der Stelle hervorgerufen, die ursprüngliche Anschauung von der noch rein ökonomisch gefaßten Trinität aber enthalte noch keine Andeutung über das Verhältniß von Vater und Sohn: als ob nicht schon mit einer solchen Formel und vollends mit jeder trinitarischen Auffassung des Sohnes dieser in ein persönliches und auch schon in ein Wesensverhältniß zu Gott gesetzt wäre, welches schlechterdings nie, und namentlich nicht auf dem Boden alttestamentlicher Gläubigkeit von einem bloß menschlichen Werkzeuge konnte ausgesagt werden. Wer aber aus dem Fehlen des Namens auf ein Fehlen im Glaubensinhalt schließen möchte, der möge zusehen, wie er das Fehlen desselben Namens im Philipperbrief und in allen drei Pastoralbriefen damit vereinigt. — Ob Petrus die Präexistenz Christi voraussetzte, darüber wird bei 1 Petr. 1, 11. und 1, 20. immer können gestritten werden. Bei den Worten 1, 11. ist die Erklärung von Weiß gewiß an sich vollkommen zulässig, wornach man den Geist Gottes, der in den Propheten mit besonderer Beziehung auf Christum thätig gewesen war, eben als den Messiasgeist erkannte, mit welchem Jesus gesalbt war, und welchen als seinen Geist die Jünger kennen gelernt hatten; aber die Worte lassen an sich ebenso gut die andere Erklärung zu, wornach der Geist, wie er in den Propheten war, schon Christo selbst, nämlich als dem präexistenten, zugehörte und von ihm ausging (vgl. dann Christi Beziehung zur alttestamentlichen Offenbarung 1 Kor. 10, 4. Joh. 12, 41.). Bei 1, 20. bleibt es trotz der Entgegnung von Weiß (S. 245, hiernach Meßner S. 126) gegen Luz und Schumann dabei, daß, streng genommen, der Gegensatz zum Offenbarwerden nicht in einem einfachen Vorherersehen seyn, sondern in einem Verborgenseyn, das die Existenz voraussetzt, gesucht und dieser Gedanke also hier zu den ausdrücklichen Worten des Apostels ergänzt werden sollte; daß der Apostel

die Präexistenz nicht auch ausdrücklich hätte aussprechen müssen, ist so gewiß als die Thatsache, daß sie auch in paulinischen Briefen theils gar nicht, theils nicht mit Worten, die an sich schon völlig entscheidend wären, sich ausgesprochen findet: könnte man doch darüber, wenn die Lehre des Apostels nicht sonst fest stünde, sogar beim Philipper- und Epheserbriefe noch streiten; erwägt man die reiche dogmatische Anschauung, welche sonst dem 1 Petribrief zu Grunde liegt, sowie die von Johannes berichteten Aussprüche Jesu selbst, und nimmt man überdies eine Bekanntschaft des Petrus mit paulinischen Sendschreiben an, so kann man wohl voraussetzen, daß auch er, wenn auch nicht so selbständig wie Paulus, zu einer solchen Lehre von Christo fortgeschritten war. Allein es ist wahr: unsicher bleibt dieser Schluß immerhin; und es fragt sich sehr, ob wir den Inhalt des Ausdruckes *ᾧ ἔμπροσθέν* an jener Stelle so pressen dürfen.

Selbst bei Jakobus ist es nicht unmöglich, daß seine Anschauung vom „Herrn der Herrlichkeit“ schon weiter, als der Brief erkennen läßt, sich ausgebildet hatte. Gerade auch die Gemeinschaft des Jakobus mit den Judenchristen fordert zum mindesten, daß seine Vorstellung von der Herrlichkeit Christi in Hinsicht auf ihre künftige Offenbarung schon eine concretere war; wir haben sodann nicht bloß an die enge Beziehung, welche in der Apokalypse zwischen Eschatologie und Christologie stattfindet, sondern auch schon an die Lehre des Henoch vom präexistenten Messias uns zu erinnern. Nur wird allerdings gegen die Annahme, daß auch Jakobus eine persönliche, hypostatische Existenz Christi vor der Menschwerdung die Seinen gelehrt hätte, das entscheiden, daß in den Kreisen, als deren Haupt er dastand, diese Lehre nie sonst uns begegnet.

Wie gewaltig aber überhaupt der hohe Eindruck vom göttlichen Wesen, das in Christo war, auch unter Jüdaiisten noch fortwirkte, zeigen recht klar die Nazaräer. Man vergleiche ihre Aussage bei Hieronymus über das Geborenwerden desselben in Bethlechem, der auf dem Sinai das Gesetz gegeben hatte, und die Aussage des Optat, der sie zu Patripassianern macht (vgl. Dörner, Entwickl.-Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi, I. S. 308). — Nur so ist auch das so stark bezeugte Hervorgehen Gerinths

mit seiner Christologie aus dem Judenthum und die Verbindung von Doketismus und Judenthum bei den Ignatianischen Häretikern erklärlich. — Diejenigen freilich, welche jenen Eindruck nicht so in sich aufgenommen hatten oder unter welchen er wieder geschwunden war, konnten dann um so leichter in Christus nur den $\psi\lambda\omicron\varsigma$ $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ finden, und dieß auch lehnend aussprechen, je weniger jener Eindruck schon auch feste Ausprägung in der Lehre erhalten hatte; daß aber ein Paulus auf sie noch gar keine Beziehung nahm, und ferner, daß sie selbst, wie wir aus den Pseudoclementinen sehen, ein Johannesevangelium, gegen dessen Lehre sie thatsächlich ankämpften, doch keineswegs als ein erst späteres Product zu verwerfen wagten, ist schon genugsame Beweis dafür, daß ihre Anschauung keineswegs die der Apostel oder der apostolischen Zeit gewesen ist.

Die besondere Wichtigkeit der Lehre von der Person Christi schien ein längeres Verweilen bei der Frage, wie in dieser Hinsicht der Inhalt der apostolischen Schriften aufzufassen und zu gebrauchen sey, zu erfordern. Bei andern Lehrpunkten wird der Untersuchung, welche doch nur eine fragmentarische seyn kann, größere Kürze gestattet seyn.

Im Werke Christi greifen wir hier als das, was bei allen bestimmteren Ausführungen der Apostel jedenfalls am meisten hervortritt, seinen Tod in's Auge. Und zwar werden wir in Beziehung auf diesen Punkt im Voraus erwarten dürfen, daß schon frühe auch bestimmte Lehrformen austraten. Denn bestimmte concrete Thatsachen waren es, über deren Bedeutung hier bestimmte Rechenschaft gegeben werden mußte, wenn der Christenglaube Sinn und Wahrheit haben sollte. Jesus selbst hatte im Voraus, und so vollends nach seiner Auferstehung, auf die bestimmte Bedeutung seines Leidens und Sterbens hingewiesen, namentlich feierte die Gemeinde fort und fort das Mahl, welchem Jesus die ausdrücklichste Beziehung auf seinen Tod und auf die Bedeutung desselben gegeben hatte: so oft sie es feierte, verkündigte sie den Tod des Herrn als einen um unserer Sünde willen erlittenen. Und hiezu kam, daß das Alte Testament, an welches sich zunächst der urchristliche Glaube bei der Reflexion über seinen eigenen Inhalt

anlehnte, schon bestimmte Formen der Anschauung an die Hand gab — daß auch die Christen schon von vorn herein auf diese Formen waren hingewiesen worden.

Mit dem „neuen Bunde in Jesu Blut,“ welchen der Abendmahlskelch bedeuten sollte, mußte der bisherige Israelit von selbst sich hingewiesen sehen auf das sühnende Opferblut bei der Stiftung des Alten Bundes. Es war schon hiemit die bestimmteste Anregung gegeben, überhaupt den Tod des Herrn unter den Gesichtspunkt des Opfertodes zu stellen. Was sonst einzelne Opfer des Alten Testaments betrifft, so wies die Zeit von Jesu Leiden, das von ihm eingesetzte Mahl — und ferner die Fügung, daß sein heiliger Leib im Unterschied von dem der Mitgekreuzigten unverfehrt bleiben sollte, unwillkürlich auf's Passahopfer hin. — Zu beachten ist nur, daß hierin zwar die Wirkung des Todes Jesu zur Sündenvergebung, zur Sühne, ausgesprochen war, aber noch nichts Näheres darüber, wiefern die Sühne durch seinen Tod vermittelt sey; denn was hierüber die Anschauung vom Opfer mit sich bringt, fragt sich ja erst noch; und man wird wirklich im Neuen Testament keine Stelle finden, wo die Antwort hierauf, — namentlich auf die Frage, ob beim Opfer die Sühne durch Hingabe des reinen Lebens an sich oder durch Tragen von Schuld und Strafe vermittelt sey, — ausdrücklich ertheilt würde. Allein noch ein anderer Typus aus dem Alten Testament bot sich dar. Es ist der leidende Knecht Jehovas Jes. 53. Auf ihn hatte schon der Täufer hingewiesen: denn trotz der Einwendungen von Hofmann und Luthardt, welche in Joh. 1, 29. nur eine Beziehung auf's Opferlamm finden wollen, ist es uns unglaublich, daß das Zusammentreffen der Worte von „Sündenhinwegtragen“ mit den Jesaianischen ein zufälliges seyn, und der Täufer beim Anblick des in Knechtsgestalt dahin wandelnden Herrn nicht an den Knecht und dessen ganzen Leidensstand, sondern nur an ein Lamm, bei dem bloß das Sterben selbst in Betracht kam, gedacht haben soll. Und Jesus selbst hatte dann von einem jenem Knechte geltenden Wort erklärt: auch dieses müsse an ihm erfüllt werden (Luk. 22, 37., vgl. Mark. 15, 28.). Jesus war hiemit noch bestimmter hingestellt als einer, der unsere Schmerzen trug, — der

eben als Lamm, also leidend, die Sünden wegnahm, — auf dem die Strafe lag zu unserem Heile.

Es läßt sich zwar denken, daß Solche, denen der Tod Christi als etwas Vergangenes ferne stand und welche einen schon feststehenden Glauben an ihn als den Messias überkommen hatten, in neuer Selbstgerechtigkeit die Bedeutung seines Todes gering schätzten, wie es allerdings die Ebioniten thaten. Es läßt sich auch denken, daß Viele, obgleich sie an eine höhere Bedeutung seines Todes glaubten, doch, indem sie mehr auf die noch künftige Offenbarung seines Heiles ihre Blicke richteten, ihre Vorstellung von jener Bedeutung nicht bestimmter gestalteten. Aber es läßt sich nicht denken, daß jene Geringschätzung auch statt hatte unter den ersten, welche trotz dem Aergerniß der Juden den Gekreuzigten in lebendigem Glauben annahmen und „den Tod des Herrn verkündigten,“ und vollends bei Solchen, welche ihm persönlich besonders nahe standen (wie Jakobus jedenfalls nach 1 Kor. 15, 7.). Schon im Voraus wahrlich darf dieß wieder zur Vorsicht mahnen für die Behandlung des Jakobusbriefes; sein „Lehrbegriff“ wird uns sonst zurückführen hinter die allerersten Elemente der apostolischen Predigt, welche vor allem Anderen Vergebung der Sünden im Namen Christi anbietet, während unser Brief nur noch kurz am Schlusse die Sündenvergebung berührt und sie zu Christus in keine Beziehung setzt: und doch hat derselbe die tiefe Auffassung vom christlichen Leben als einem göttlich gezeugten. Meßner (S. 84) will, indem er das Fehlen jener Elemente auch stark betont, doch so billig seyn, hieraus nicht schließen zu wollen, daß die Bedeutung des Todes Christi noch ganz verschlossen gewesen sey. Allein hier gerade wird es, — was er und Schmid verjäumt haben, — dringende Pflicht seyn, das wirkliche Recht des Briefstellers gegenüber von dergleichen Schlüssen anzuerkennen und zu zeigen. Liegt es ja doch klar vor, daß Jakobus gar nicht vom Grunde des christlichen Lebens als solchem sprechen will und zu sprechen veranlaßt ist. Daraus, daß Jakobus die Vergebung der Sünden als Bedingung für's Entstehen des neuen Lebens nicht ausdrücklich hervorhebt, macht auch Meßner (S. 400) „eine Verschiedenheit zwischen dem Lehtropus desselben und dem des Paulus;“ allein während Jakobus durch die Ermahnungen, welche

er an's Herz zu legen, und durch die „Irrungen“ (1, 16.), welchen er zu begegnen hat, zu seinen Aussprüchen über Gott als den Geber guter Gaben und als den Erzeuger unseres neuen Lebens geführt wird, läßt sich gar nicht absehen, warum er von da aus auch noch auf das Moment der Sündenvergebung hätte kommen müssen. Daß ihm diese darum doch die Bedingung aller weiteren Heilsgüter war, darf so gewiß vorausgesetzt werden, als man noch eine Beziehung zwischen Jakobus und zwischen der Grundanschauung des Alten Testaments und den Forderungen und Anerbietungen des Täufers, Jesu und der ersten petrinischen Reden voraussetzt. In Anbetracht desjenigen Charakters, welchen gerade auch die Paränesen des Briefes tragen, sofern es an den innern Beziehungen zu dem in Christo und seinem Tod gelegten Grunde ihnen mehr als allen Paränesen eines Paulus, Petrus und Johannes mangelt, — schließen wir dann immerhin auf mindere Entfaltung dieses Grundes und so auch mit Meßner darauf, daß ihm die Bedeutung des Todes Christi „noch verhältnißmäßig weniger enthüllt war.“ Ueber ein solches unbestimmtes Resultat aber sind wir wirklich nicht hinauszugehen befähigt. Und auch so noch wollen wir die Thatsache beisetzen, daß selbst Paulus in zwei Briefen, denen an die Thessalonicher, jene Bedeutung von Christi Tod nicht berührt.

Finden wir dagegen jene Anschauungen in Betreff des Todes Christi wirklich ausgesprochen, so haben wir kein Recht, sie etwa erst auf paulinische Lehrbildung zurückzuführen (vergl. hiegegen auch Meßner 401). Ihre vollgenügende Wurzel haben sie in der Thatsache von Jesu Leiden und Sterben, in Jesu eigenen Reden, und in jenen alttestamentlichen Hinweisen. Wir finden sie so im Briefe desjenigen Apostels, dem überhaupt die Beziehung auf den Kreis alttestamentlicher Ideen und Bilder so vorzugsweise eigen ist, und welcher zugleich dem leidenden Herrn selbst persönlich so besonders nahe gestanden war. Klar ist vor Allem die Beziehung auf Jes. 53. in 1. Petr. 3, 22 ff. — und zwar, wie auch Weiß (S. 265) und ebenso Meßner anerkennen, mit der jesaianischen Idee, daß der Leidende unsere Sünden, d. h. das, was um der Sünden willen auf uns lastet, stellvertretend getragen habe. Allein auch die Bezie-

hung auf's alttestamentliche Opfer, welche Weiß und nach ihm Meßner (S. 130) abweisen, werden wir sicher festhalten dürfen; denn die Bessprengung mit dem Blute 1, 2. weist ja doch, wie auch Weiß anerkennt, jedenfalls auf's alttestamentliche Opferceremonial, somit auch auf die Darstellung Christi als eines Opfers hin, und so vermögen wir denn auch bei der Bezeichnung Christi als des „unschuldigen und unbefleckten“ Lammes 1, 19. nicht etwa bloß an das bei Jesaja geschilderte Leiden zu denken, wobei gar nicht abzusehen wäre, warum das Lamm nicht einfacher als geduldiges bezeichnet wird (vergl. Weiß S. 281, Meßner 130: Beiden ist das Hauptmoment eben die Geduld), sondern wir müssen die auffallende Uebereinstimmung der Bezeichnung mit dem „technischen Ausdruck für die bei dem Opfertihiere geforderte Fehlerlosigkeit“ (Weiß 279) anerkennen und den Gegengrund von Weiß, daß es hier gar nicht wie beim Opfer um Expiation, sondern bloß um Redemtion sich handle, mit der schon früher gemachten Bemerkung zurückweisen, daß nach der gesammten biblischen Anschauung die Erlösung gar nicht ohne die, durch's Opfer zu bewirkende, Sündenvergebung möglich ist; Petrus äußert sich hier und 2, 24. nicht anders als Paulus Tit. 2, 14. Darauf, daß wirklich auch die Erlösung 1, 18., das Wegschaffen des Fluches, die Sühne, voraussetzt und in sich schließt, weist ja klar genug auch schon die Hervorhebung des „Blutes“ und nicht etwa allgemein der Person oder des Lebens Jesu hin; denn gerade der Begriff der Sühne ist es, der in der ganzen alttestamentlichen und apostolischen Anschauung mit der Dahingabe des Blutes sich verbindet. — Daß es keineswegs nur specifisch paulinisch war, so bestimmte Bedeutung dem Tode Christi beizulegen, erhellt besonders auch aus der Apokalypse, welche, was man auch von ihrem Verfasser halten mag, jedenfalls nicht auf Einflüsse des Paulinismus im Unterschied von allgemein apostolischen Anschauungen hindeutet. Ihre Bezeichnung Christi als des Lammes ist von den negativen Kritikern, welche aus dem Verfasser einen gemeinen judaistischen Ghillasten machen, bei Seite gesetzt und auch von Meßner zu wenig gewürdigt worden. Die Frage (Meßner 378), ob etwa nur die scheinbare Schwäche Christi damit bezeichnet seyn solle, verdient nicht einmal angeregt zu werden: es kommt gar nicht

seine Schwäche, sondern nur sein Geschlachtetseyn und die Wirkung seines Geschlachtetseyns in Betracht. Die Hervorhebung des Todes selbst und des Blutes weist auf Opfer und Opferblut hin, — so auf das Lamm, welches als Passahopfer geschlachtet wurde und auf welches Johannes selbst im Evangelium uns hinführt (Meßner will nicht sowohl eine Beziehung auf das Passahlamm als vielmehr auf „das Opferlamm bei Jesaias“ darin finden: aber das Lamm bei Jesaia wird gar nicht als Opferlamm charakterisirt); Mitbeziehung auf das jesaianische Lamm wird durch Joh. 1, 29. und durch die Verbindung beider Vorstellungen bei Petrus immerhin nahe gelegt. Und nun beachte man, wie diese Bezeichnung Christi so bedeutungsvoll durch die ganze Schrift durchgeht: als das erwürgte Lamm steht er in mitten der Ältesten und des Thrones; als dieses wird er gepriesen von den himmlischen Heerschaaren (Kap. 5.); in seinem Blute (7, 14.) haben die Märtyrer ihre Kleider gerinigt; als Lamm geht er den Seinigen voran (14, 4.); als Lamm wird er künftig wiederkommen, als Lamm mit seiner Gemeinde sich verbinden, als Lamm auf ewig auf Gottes Stuhle thronen. Was anders kann und soll die überaus oft wiederkehrende Bezeichnung ausdrücken, als das, daß die Grundlage seines ganzen Werkes und seiner ganzen Bedeutung für uns in seinem sühnenden Tode ruht? Diese Grundlage steht dem Seher vornweg fest, wenn er auch, den Blick ganz auf die künftige Entfaltung des so begründeten Heiles richtend, sie selbst nirgends eigens zu beleuchten hat. — Eine weitere lehrhafte Entwicklung jener Momente nun bietet der 1 Br. Petr. nicht. Es war an sich in seinem Inhalte (vgl. so auch den Inhalt verschiedener paulinischer Briefe) kein Ort dafür: denn nicht von der dogmatischen Bedeutung des Todes Christi an sich hat er zu sprechen, sondern er hat praktischen Zuspruch zu geben mit Zurückbeziehung auf jene von ihm schon vorausgesetzte Bedeutung (bei Weiß wird dieß ignorirt); so weit wir sonst von der Geistesrichtung des Apostels wissen, mögen wir freilich annehmen, daß auch in diesem Stück das Streben nach solcher lehrhaften Entwicklung nicht gerade seine Sache war. Bestimmteres wissen wir nicht. Hauptsache bleibt für uns, was der Brief selbst sicher beweist: daß nämlich der Apostel jene Momente wirklich aufgenommen und nicht bloß überhaupt aufgenommen,

sondern lebendig sich angeeignet hatte, im Glauben an sie lebte und unmittelbar aus ihnen kräftige Motive für's praktische Leben entnahm.

Nur eine bestimmtere Entwicklung dessen, was schon der allgemein apostolischen Anschauung sich darbot, vermögen wir bei Paulus zu finden: eine Entwicklung aber, die in ihrer Bestimmtheit auf's Innigste mit der ihm eigenthümlich zugetheilten Aufgabe, mit seiner Widerlegung der Gesetzesgerechtigkeit zusammenhing. Wir haben hier die selbstständige Hervorhebung und spezifische Betonung davon, daß Christus sterbend die Schuld der Sünde getragen hat, zu nennen. Einen ausdrücklichen Anschluß an's Opferwesen finden wir hiebei nicht: auch wenn Röm. 3, 25. vom Sühnopfer die Rede ist, so wird doch nicht gesagt, wiefern es zur Sühne für die Sünden werden konnte, ob durch seine Reinheit oder durch das, was die Kirche Strafstellvertretung nennt. Anschluß an Jes. 53. fehlt gerade bei den paulinischen Aussagen über Christi Tod. Diejenige alttestamentliche Stelle endlich, an welche er bei der Hauptausgabe Gal. 3, 13. sich wirklich anschließt, ist eine an sich so untergeordnete, daß sicherlich nicht sie selbst ihn auf seine Anschauung geführt hat. Ohne Zweifel ist er auf sie geführt worden durch jenes besondere Gewicht, welches ihm vermöge seiner persönlichen Erfahrung und vermöge des der Selbstgerechtigkeit gegenüber einzunehmenden Standpunktes auf das richterliche Verhalten Gottes und auf die durch die Sünde herbeigeführte Verschuldung fallen mußte. Das, wovon wir zuerst erlöst werden müssen, ist das verdammende Urtheil, der Fluch, unter welchen das Gesetz alle die Uebertreter bannt. Und die Bedeutung nun hat Christi Kreuzestod, daß darin Christus selbst ein Fluch wurde uns zu gut. Man darf dieses „Fluchwerden“ nicht bloß darauf beziehen, daß er einen Verbrechertod gestorben sey wie derjenige, welchen die citirte mosaische Stelle einen verfluchten nennt (vgl. bei Hofmann, Schriftbew. II, 1, 225); sondern sein „Fluchwerden“ muß demjenigen Fluche entsprechen, von welchem bisher die Rede war, d. h. dem Fluche, der vermöge des verdammenden Gesetzes auf uns Sündern ruht; und zwar ist mit dem „Werden zum Fluch“ auf's Stärkste ausgedrückt, daß der Fluch auf seiner ganzen Person lag, daß Christus ganz als ein ihn erleidender dastand. Denselben Sinn hat es, wenn es 2 Kor. 5, 21. heißt, Jesus sey für uns

zur Sünde gemacht. Hofmann (ebend. 222) legt dieß aus mit dem erst selbst der Auslegung bedürftigen Satze, Gott lasse die Sünde als Widerfahrniß an ihm sich verwirklichen, und kommt dann der Sache nach zurück auf den Begriff des Sündopfers, in welchem der Sünder das, was er als gutmachende Zahlung an Gott gebe, zur Sünde mache. Allein Hofmann selbst will hier „Sünde“ doch nicht unmittelbar als gleichbedeutend mit Sündopfer nehmen, wie auch der im Zusammenhang begründete volle Sinn des Ausdruckes hiemit nur abgeschwächt wird. Und dann ist jene Deutung, welche er dem Begriff der Sünde als eines „Widerfahrnisses“ gibt, eine ganz unberechtigte. Wir müssen dann vielmehr sagen: Jesus ist zur Sünde gemacht, sofern er ganz als Sünde hingestellt und behandelt wird, und das heißt: sofern ihm wesentlich widerfährt, was Gott der Sünde widerfahren läßt; was aber Gott der Sünde widerfahren läßt, das wissen wir namentlich aus jenem Abschnitte des Galaterbriefs und aus Röm. 5. 6. Eben darauf geht dann auch das *κατακρίνειν* Röm. 8, 3. (vgl. *κατάκριμα* v. 1. und 5, 18.), nur daß hier dann mit dem Verdammungsurtheil über die Sünde das Brechen ihrer Macht ebenso unmittelbar mitgesetzt ist, wie 1 Petr. 1, 18. im Brechen ihrer Macht ihre Sühnung vorausgesetzt werden muß. Und zwar schließt sich diese Lehre deutlich und eng an eine allgemeinere paulinische oder vielmehr allgemein biblische, von den Neueren aber meist sehr vernachlässigte Anschauung an — nämlich an die Anschauung vom Tode überhaupt als einem Widerfahrniß, das dem Menschen nur vermöge des göttlichen Gerichtes begegnet (vgl. Röm. 6, 23. 5, 12. mit deutlicher Beziehung auf Gen. 3. also ganz wesentlich mit auf den leiblichen Tod), und in welchem so auch die Pein des Gerichtes zu schmecken ist. So wird auch der Kampf Jesu in Gethsemane Hebr. 5, 7. ganz wesentlich auf den bevorstehenden Tod, nicht etwa auf „den bevorstehenden Leidensweg“ überhaupt (Hofmann ebend. 205) bezogen *). Wir finden

*) Es ist auffallend, wie wenig unsere Theologie bei der Erörterung des letzten Kampfes Jesu in Gethsemane und des Gefühles der Gottverlassenheit, welches er am Kreuze ausspricht, auf jene sichere biblische Anschauung vom Tode achtet. Wir glauben hiegegen namentlich auf die Abhandlung von Dettlinger in der Tübinger Zeitschr. 1838 S. 1 S. 72 zc. verweisen zu sollen.

so bei Paulus wirklich das, was in unserer kirchlichen Lehre das Wesentliche ist: nur daß (vgl. diese Zeitschr. I, 1 S. 115.) Paulus weder darüber sich ausspricht, wie nun Christus auch innerlich den Fluch empfunden und wie er im Erfahren des leiblichen Todes ihn schon ausgekostet hatte, — noch auch darüber, durch welche bestimmtere Vermittlung sein Tragen des Fluches zu einer Befreiung der Glaubigen von demselben führe. Wir würden über das, was in den paulinischen Briefen vorliegt, hinausgehen, wenn wir die bestimmtere Strafstellvertretungstheorie der Dogmatiker mit ihrem Begriffe der Zurechnung auf ihn übertragen würden.

Noch fragt sich, ob Paulus, während er Christi Leiden als solches so betont, nicht auch andererseits dazu fortgeschritten ist, bestimmt die Bedeutung seines activen Gehorsams hervorzuheben (vgl. Meander 702 ff.). Gal. 4, 4. reicht nicht hin, dieß zu beweisen: denn wir sind dort nicht genöthigt, über das sonst hervorgehobene Seyn unter dem Fluche des Gesetzes hinauszugehen. Weiter könnte uns immerhin Röm. 5, 18. führen, falls wirklich, wie wir es gemäß dem Gegensatz zu *παράπτωμα* für richtig halten, *δικαιωμα* dort als etwas Rechtgethanes aufzufassen ist. Denn wenn wir auch mit Meßner (240) anerkennen, daß unter dieser That nicht Jesu ganzes Leben, sondern nur seine Selbstaufopferung im Tode zu verstehen ist, so bleibt doch die von Meßner nicht mehr beachtete Frage übrig, ob diese That hier dann an sich als That des Gehorsams, oder ob sie bloß wegen des in ihr übernommenen Leidens in Betracht kommt. Jene Auffassung würde der Parallele mit Adam entsprechen, und es würde hiedurch die Einführung jenes Gedankens, auch wenn er sonst in den Briefen nicht vorkommt, erklärt; allein die andere Auffassung bleibt an sich

Was darin ausgeführt ist, hat auch Hofmann (a. a. O. II, 1, 202 ff.) bei seiner Kritik fremder Ansichten vollständig unbeachtet gelassen, während es uns zum mindesten viel mehr Gehalt als Hofmanns eigene Ansicht zu haben scheint; wenn Hofmann Alles darauf zurückführt, daß Gott seine Macht über die Welt an Jesu zu erweisen aufgehört, seinen Feinden ihn überlassen habe, so ist damit gar nicht erledigt die Hauptfrage, warum doch die innere Empfindung der Liebe Gottes in Jesu dann nicht ebenso im Voraus schon jede Anfechtung durch's äußere Verlassenseyn zurückdrängte, wie z. B. in Stephanus, der ja auch den Feinden überlassen war.

möglich und kann immer auf die sonstigen Aussagen des Paulus über Christi Tod sich berufen.

Immerhin dürfen wir in Betreff der Lehre vom Tod Christi als das Eigenthümlichste, was die paulinischen Briefe bieten, die selbstständige starke und scharfe Hinweisung jenes Momentes ansehen, welches freilich an sich auch schon in der Anschauung vom leidenden Knechte bei Jesaja gegeben war. Paulus ist es, bei welchem hiemit überhaupt die apostolische Lehre von der schuldtilgenden Wirkung jenes Todes am bestimmtesten sich entfaltet hat.

Den Hebräerbrief allerdings müßten wir ihm hierin an die Seite oder noch voranstellen, wenn derselbe, wie Meßner annimmt (S. 302), ausführen würde, daß die Sühne geschehen sey durch Christi inneres „Sichversenken in den Zustand der um ihrer Sünde willen leidenden Menschheit, in ihre Verlassenheit von Gott“ u. s. w. Allein nicht unmittelbar zur Vollbringung der Sühne selbst, sondern zu Jesu eigener persönlicher Heranbildung, die dann Voraussetzung seines hochpriesterlichen Wirkens ist, wird das innere Leiden Jesu 5, 7. in Beziehung gesetzt. Von einem Tragen des Fluches als eines solchen ist da, wo dann die Sühne selbst zur Sprache kommt, gerade nicht die Rede. — Andererseits könnte man die Bedeutung des activen Gehorsames Christi 10, 7. ff. viel bestimmter als irgendwo bei Paulus hervorgehoben finden; allein gerade hier wird er nicht als an sich selbst sühnend hervorgehoben, sondern nur sofern Christus in ihm sich selbst zur Darbringung des sühnenden Opfers bestimmte. Darüber, ob die Wirkung des Opfers in dem Gehorsam, in welchem es sich darbrachte, und in seinem reinen und geistlichen Wesen, oder ob sie erst in dem auf ein solches Opfer gelegten Leiden ruhte, wird weder dort noch 9, 14. bestimmter Aufschluß gegeben. — Die Haupteigenthümlichkeiten, welche in Hinsicht auf das Werk des leidenden Christus der Hebräerbrief ergibt, werden auf zwei bestimmende Momente sich zurückführen lassen. Das eine ist die Entwicklung aus den alttestamentlichen Typen heraus, welche mit der Veranlassung des Briefes zusammenhieng, und gegenüber von welcher dann eine selbstständige Beziehung auf den Inhalt und die Voraussetzungen des zu wirkenden Heiles selber auffallend zurücktritt. Dieß führte, wie auf die der sonstigen apostolischen

Lehre recht gut sich anschließende Anschauung von Christus als Hohepriester, — so auch auf die hieran sich knüpfende, mit dem alttestamentlichen Typus gegebene Vorstellung von der Darbringung des Blutes als einer, die erst mit dem Eintritte des Hohepriesters in's himmlische Heiligthum erfolge (vgl. die Hervorhebung bei Meßner 302. 403). Ihrem wesentlichen Gehalte nach aber wird man jene Vorstellung keinesfalls in einen wirklichen Gegensatz gegen die sonstige apostolische, besonders paulinische Anschauung stellen dürfen, sondern vielmehr zu dem in Beziehung setzen müssen, was diese ohne Anschluß an jenen Typus enthält: daß nämlich Christi Opfertod ohne seine Auferstehung auch nach der paulinischen Lehre wirkungslos wäre, daß auch nach ihr und nach der johanneischen Christus in Kraft seines Opfertodes im Himmel für uns eintritt. — Das andere Moment ist sodann die Beziehung auf die Erniedrigung, in welche Christus mit seiner Menschwerdung und vollends mit seinem Leiden eingegangen ist. Auch zu den Ausführungen hierüber, welche für uns zum mindesten so werthvoll sind als die über das Opfer und Hohepriesterthum an sich, lag bestimmte Veranlassung vor, — in dem Aergerniß, welches die Leser an jener Niedrigkeit zu nehmen in Gefahr standen. So erhalten wir jene eigenthümlichen, die übrige Schriftlehre ergänzenden Aussagen über das Lernen des Gehorsams, der Christum erst zu seiner hohepriesterlichen Darbringung befähigte, und über seine Theilnahme an unserem Leiden, welche ihn uns gegenüber zu einem barmherzigen und treuen Hohepriester machte (5, 8; 2, 17.).

Ueber die paulinische Lehre vom Werke Christi wird häufig die johanneische gestellt, indem Johannes unser Heil schlecht hin auf die Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus selbst zurückführe. Und allerdings stellt sich bei Johannes eine vollere Gesamtanschauung von Christus als unserem Leben schlecht hin dar als bei Paulus, bei dem übrigens, wie früher bemerkt wurde, das Moment der von Christi Person ausgehenden Lebensmittheilung auch nicht verkürzt wird. Allein gerade bei jener Totalanschauung fehlt derjenige Fortschritt in der Entfaltung der einzelnen zum Heil gehörigen Momente, welcher dem Paulus eigenthümlich ist; sie weist nach einer Seite hin, nämlich eben in

diesen Mangel an Entfaltung vielmehr rückwärts: nach demjenigen einfachen persönlichen Verhältnisse, in welches, wie der Evangelist bezeugt, und wie es mit der Natur der Sache nur übereinstimmt, Jesus selbst schon die Seinigen zu sich hatte setzen wollen (man vergleiche auch das entsprechende Verhalten Jesu da, wo er um äußere Heilsweisung angegangen wird); andererseits steht freilich insofern Johannes mit ihr auf der höchsten Stufe, als er so, wie kein Anderer, jenes Verhältniß in seiner ganzen Fülle und Tiefe erfaßt und von ihm gezeugt hat. Aber einzelne Momente, namentlich das der Sündenvergebung hervorzuheben, sieht doch natürlich auch Johannes wieder sich veranlaßt: und da ist es dann doch wieder speciell der Tod oder das Blut Christi, auf welchen er sie zurückführt, und zwar ohne daß nun hier eine eigenthümliche Gestaltung der Lehre im Unterschiede von derjenigen zu bemerken wäre, welche wir als eine dem Petrus, Paulus und Hebräerbrieff gemeinsame ansehen dürfen.

Jene Gesamtanschauung des Johannes steht in ihrer Eigenthümlichkeit auch über der ganzen Dogmenbildung der Kirche. Allein auch schon von der paulinischen gilt dieß: wie seine so bestimmten Sätze über Christus, als den Sühner der Schuld, erst da mit Entschiedenheit von der Lehrbildung aufgenommen wurden, wo seine Anschauung von Schuld und Rechtfertigung der Kirche wieder lebendig geworden war, so bleibt es noch jetzt Aufgabe, dieses Moment seiner Lehre auch mit dem der positiven Selbstmittheilung Christi in die lebendige Beziehung zu setzen, in welcher beide ursprünglich bei ihm stehen.

Die Frage nach der Aneignung des Heiles, welches in Christo ist und vornehmlich durch seinen Tod gewirkt wurde, führt uns zurück zu dem, was über Paulus schon in Betreff seiner Grundrichtung bemerkt worden ist. Es wurde gezeigt, wie mit dieser seine Lehre vom rechtfertigenden Glauben zusammenhängt. Wiederholt wurde aber auch schon darauf hingewiesen, wie hierin seine Lehre von der Heilsaneignung keineswegs schon aufgeht, wie vielmehr mit der Rechtfertigung die Lebensmittheilung und mit dem Glauben das vollkommene innere Einswerden mit Christus sich verbindet; in Eines zusammengefaßt erscheinen die

verschiedenen Momente bei der Taufe (vgl. für ihre ganz umfassende, auch auf die Rechtfertigung bezügliche Bedeutung Tit. 3, 5. Eph. 5, 26.). Ueber das Verhältniß dieser Momente war früher (Jahrb. I, 1, 118 ff. 124 ff.) die Rede. Dogmatisch genaue Bestimmungen darüber fehlen theilweise. Immerhin aber ist Paulus in der Bestimmtheit und Entfaltung dessen, was er vorträgt, über den Inhalt aller übrigen biblischen Schriften weit hinausgegangen. Er ist, wie überhaupt für die lehrhafte Entfaltung des Glaubensinhaltes, so namentlich für die Feststellung und Entfaltung dieser Seite desselben ohne Zweifel das vornehmste Werkzeug des göttlichen Geistes gewesen.

Allein gerade auch in Betreff dieses Bestandtheiles seiner Lehre ist eine scharfe Gegenüberstellung gegen die der andern Apostel nicht möglich. Sehen wir auf den ursprünglichen Standpunkt der andern, so unterschied sich dieser allerdings darin jedenfalls von dem paulinischen, daß sie der Erfüllung des mosaischen Gesetzes an sich noch eine wesentliche Bedeutung für den Eintritt in den Heilsbesitz beilegten. Allein selbst hier vermögen wir den Unterschied nicht scharf zu fassen, weil es sich erst noch fragt, in welcher Weise, ob wirklich unter dem Gesichtspunkt verdienstlicher Leistungen oder nur unter dem Gesichtspunkt einer von Gott verordneten Zucht, die Bedeutung der Gesetzeswerke von den Aposteln selbst war aufgefaßt worden, und sodann namentlich deshalb, weil jedenfalls die Unterwerfung unter's Gesetz nur neben dem specifisch Christlichen, nämlich neben der Taufe, zu welcher die Sündenvergebung in die nächste Beziehung gesetzt wurde, von ihnen war gefordert worden. — Und nachher, als jene der Zulassung der Heiden einzig auf Grund ihres Glaubens an Christum beigestimmt hatten, wird irgendwelche ganz bestimmte Unterscheidung zwischen der Anschauung, zu welcher sie unter Paulus Einfluß sich erhoben hatten, und zwischen der paulinischen selbst überhaupt unmöglich.

In Betreff dieser fortgeschrittenen Anschauung der Apostel ist nämlich zu bemerken, daß die Briefe derselben diejenige Frage, welche bei der eigenthümlichen Gestaltung der paulinischen Lehre die Hauptfrage war, gar nicht zu einem Gegenstande lehrhafter oder nur überhaupt eigener Ausführung machen, nämlich

die Frage, wodurch das Heil oder die Gnade ursprünglich und principiell zugeeignet, wodurch der Eintritt in den Gnadenstand ursprünglich und grundwesentlich bedingt sey. Man darf dieß nicht etwa bloß darauf zurückführen, daß dieser Eintritt ihnen überhaupt nicht so für sich von Bedeutung gewesen wäre: dem widerspräche die Beziehung auf die Wiedergeburt bei Petrus und Jakobus. Vielmehr hatten sie da, wo sie auf diesen sich beziehen, keinen Anlaß, ihn dogmatisch nach jener Seite hin zu erörtern; und die eingehenderen praktischen oder theoretischen Erörterungen, zu denen sie veranlaßt waren, hatten überhaupt nicht auf die ursprüngliche Heilsaneignung, sondern auf's Leben Solcher, bei welchen diese schon vorausgesetzt war, sich zu beziehen. Und auf der andern Seite finden wir den Paulus selbst da, wo er über die Entfaltung des Christenlebens im Gnadenstande, als einem schon vorausgesetzten redet, nirgends mehr zu scharfen und eingehenden theoretischen Aussagen über das Verhältniß veranlaßt, in welches die ausschließliche Bedeutung des Glaubens zu dem Werthe der durch die Gnade erzeugten Tugenden und ihrer Bethätigungen zu setzen sey. Wir kommen hier auf die Bemerkung zurück, welche in den Jahrb. I, 1, 127 ff. in Betreff des Römerbriefs gemacht wurde. Es wurde dort auf jene Kritik hingewiesen, welche in jeder Hervorhebung der Liebe oder der Werke neben dem Glauben einen Beweis für unpaulinischen Charakter sieht. Wir müssen vielmehr sagen: es ist ganz charakteristisch für den Apostel, daß er gerade in denjenigen Briefen, wo er die Lehre von der Gnade und dem Glauben am stärksten betont hat, nachher in der Paränese die praktischen Erweisungen des neuen Lebens auf's Bestimmteste als Bedingung für die künftige Heilserlangung fordert. Wie es dort beim Römerbrief gezeigt wurde, so gilt es auch vom Galaterbrief; ernten, heißt es 6, 7., werde der Mensch das, was er säe, und das heilbringende Säen wird B. 9. bezeichnet als „Gutesethun;“ der 2. Korintherbrief hat neben Kap. 3. den Ausspruch 5, 10.; der Philipperbrief unmittelbar nach 3, 9. das Wort vom Erjagen des Kleinods B. 12. ff.; der Epheserbrief nach 2, 8—10. wieder die Ankündigung, daß Jeder einst empfangen werde, nach dem er Gutes gethan habe 5, 8. Wir wiederholen auch hier, daß Paulus, wo er das Eine Princip der gesammten Heilsaneignung lehrhaft aus-

zuheben hat, doch nur den Glauben nennt: vgl. besonders auch im Philipper- und Epheserbrief; die Zurückführung des ganzen Heiles auf die Gnade im Gegensatz zu den Werken 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. 7.; besonders klar die Beziehung gerade auch des noch künftigen Heiles auf den Glauben Gal. 5, 5. Allein scharfe Bestimmungen über das Verhältniß der beiden hier ausgehobenen Seiten gibt, wie gesagt, auch er nicht; es gilt hier, das, was er ausdrücklich ausspricht, von dem, was er nur voraussetzen läßt, in der Unterjudung zu trennen und erst mittelst eigener, in den allgemeinen Sinn des Apostels eingehender dogmatischer Reflexion von jenem aus zu einer genaueren Bestimmung von diesem zu gelangen; alle die neueren Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffes, auch die Meßner'sche, sind auf die hier angeregten Fragen höchstens in einer noch sehr ungenügenden Weise eingegangen.

Was nun bestimmter den ersten Petribrief betrifft, so haben wir selbst oben anerkannt, wie bei ihm das Moment der Hoffnung besonders in den Vordergrund tritt, und wie dieß auch nicht lediglich auf die eigenthümliche Veranlassung des Briefes wird zurückzuführen sein. Allein nichtsdestoweniger müßten wir uns jetzt dagegen verwahren, wenn man der Betonung jenes Momentes unmittelbare Beziehung auf die Lehre von der Erwerbung des Heiles geben und hiernach einen Unterschied zwischen Petrus und Paulus in dieser Lehre statuiren wollte. Jene Betonung hängt, wie auch Meßner (S. 149) anerkennt, damit zusammen, daß der Blick des Petrus vorzugsweise auf das Heil als ein erst noch eintretendes gerichtet ist: dieß ist eine Eigenthümlichkeit der innern Richtung oder Grundstimmung des Petrus, — jedoch nur eine ganz relative und keine, welche schon eine materielle Lehrdifferenz in sich schloße. Paulus selbst aber hebt da, wo er auf's Heil als künftiges schaut, gleichfalls, wie es die Sache mit sich brachte, vorzugsweise jenes Moment hervor: vgl. Röm. 8, 18—26.; auch der Glaube an dasjenige Heil, welches jetzt eingetreten ist, war, ehe es eintrat, — bei Abraham, — wesentlich ein hoffender Glaube gewesen (Röm. 4, 18; vgl. hiezu auch, was über Hebr. 11. oben ausgeführt wurde). Umgekehrt kann Petrus den schon jetzt eingetretenen Heilsbesitz, — die Reinigung durch's Blut Christi, die Wiedergeburt u. s. w., nicht etwa selbst auf die Hoff-

nung zurückgeführt haben: zu ihr kommt ja der Mensch erst durch die Wiedergeburt (1, 3.); und man kann auch nicht sagen, daß nach ihm die also erzeugte Hoffnung dann „das ganze neue Leben aus sich hervortreibe.“ Meßner (S. 150) spricht dieß aus, ohne daß der Petribrief wirkliche Belege böte. Als die Grundbedingungen für die ursprüngliche und gesammte Heilsaneignung werden wir vielmehr nach 1, 2. den Glaubensgehorsam bezeichnen dürfen; die Bewahrung zum Heile, als einem noch künftigen, wird in der umfassendsten Weise auf den Glauben (1, 5.) die dazu erforderliche sittliche Lebensgestaltung auf den „Gehorsam der Wahrheit“ (1, 22.) zurückgeführt. Würde gefragt, was nach Petrus als subjective Bedingung der Rechtfertigung anzusehen sey, die er zwar nicht für sich in's Auge faßt, die aber in der wirksamen Bessernng mit Christi Blute thatsächlich enthalten ist, so wäre es jedenfalls falsch zu sagen, bei ihm könne der Glaube nicht als solche Bedingung erscheinen (Meßner S. 150 mit Berufung auf Weiss S. 323). Offen aber bleibt allerdings die Frage, ob Petrus die Bedeutung, welche das Glauben an sich hat, und die, welche der sittlichen Umkehr zukommt, bestimmt, wie Paulus, in seiner Anschauung aus einander hielt, --- ob er sie nicht unbefangen und ohne Interesse für schärfere dogmatische Bestimmungen hierüber in Hinsicht auf den Eintritt in die Gnade, sowie auf die Aneignung des künftigen Heiles einfach neben einander stehen ließ. Wir haben, Ersteres anzunehmen, kein thatsächliches Recht.

Bei Jakobus würde zunächst dem Geseze als solchem eine wirklich eigenthümliche und sehr weit gehende Bedeutung für das Heilsleben beigelegt, wenn wir mit Schmid (S. 110) und Meßner (S. 78) das wiedergebärende „Wort der Wahrheit“ einfach als identisch mit dem Geseze aufzufassen hätten, das dann so dem Menschen selbst auch die Kraft verleihen sollte, seinen Forderungen nachzukommen (Meßner S. 80. 82 — 84. 88. 388). Dieß wäre nicht bloß dann (vgl. Meßner 78) befremdlich, wenn es vom Geseze des Alten Bundes ausgesagt wäre, sondern überhaupt, sofern das Geseze im gewöhnlichen Sinne als Inbegriff von Geboten genommen wird; und daß wir es 1, 25. und 2, 12. einfach in diesem zu nehmen haben, steht uns deswegen sicher, weil auch sonst das Neue Testament nur an ein paar paulinischen

Stellen ein dort durch den Zusammenhang bedingtes Abgehen von demselben gestattet, hier dagegen der Zusammenhang gerade vom sittlichen Wandel als einem durch Gottes Gebote zu bestimmenden redet. Aber wir haben überhaupt gar kein Recht, das „Wort der Wahrheit“ auf den Begriff des Gesetzes zu beschränken; denn wo so allgemein von ihm die Rede ist, müssen wir zunächst auch an den gesammten Inhalt der christlichen Verkündigung denken und dürfen diejenige Seite desselben, nach welcher sie verheißt und dem Glauben Darbietungen macht, nicht ausschließen noch auch nur ohne Weiteres zurückstellen: denn daß diese Seite, welche schon in der Predigt des Täufers und dann so stark auch in den synoptischen Reden und nicht minder stark in den Reden der Apostelgeschichte hervortritt, von Jakobus überhaupt und besonders auch bei der Betrachtung der Wiedergeburt hinter den Begriff des Gesetzes zurückgestellt worden sey, haben wir kein Recht vorauszusetzen, wenn auch der Brief bei den sittlichen Mahnungen, in welchen er sich zu bewegen hatte, nicht weiter auf jene Seite zurückgreift; erst B. 22. tritt bestimmt die Beziehung auf die andere Seite, die des Gesetzes, für sich hervor, wie sich dieß von selbst ergab, wenn nicht mehr Gottes Wirkung durch das Wort auf uns den Lesern vorgehalten, sondern sie zur Befolgung des Wortes ermahnt werden sollten. Man hat so auch kein Recht zu sagen: das Christenthum sey dem Jakobus das vollkommene Gesetz selbst; denn er sagt nirgends, daß ihm in dem Gesetz, welches er den Lesern vorzuhalten hat, das Christenthum überhaupt aufgehe, daß er z. B. auch den Glauben an den Herrn der Herrlichkeit und die von diesem zu hegenden Erwartungen darunter befaßt haben wolle. Auch die freilich sehr allgemeine Deutung vom „Gesetz der Freiheit“ (1, 25.) als dem Gesetz, welches überhaupt und schon ursprünglich die Freiheit verleihe (De Wette stellt damit Joh. 8, 31. zusammen), ist durch die Worte des Jakobus noch nicht gerechtfertigt; in diesen wird allerdings liegen, daß die Christen in dem ihnen vorgestellten Gesetz statt Einschränkung ihres Willens vielmehr wahrhaft freie Bethätigung desselben finden und daß dieß im Charakter und Wesen dieses Gesetzes selbst begründet ist; aber das, daß sie dieses Gesetz wirklich so, wie das Gesetz selbst es seyn will, als Gesetz der Freiheit aufzunehmen vermögen,

ist hiemit noch nicht auf das Gesetz selbst zurückgeführt, sondern durch die vorangegangenen Verse werden wir vielmehr zurückgewiesen auf die durch's allgemeine Wahrheitswort vermittelte Neugeburt, bei welcher auch uns selbst das Wort, und so auch das objectiv gebietende Wort, ist eingepflanzt worden. Nur läßt uns der Brief eben darüber im Ungewissen, in welchem bestimmteren Verhältniß bei der Wiedergeburt jene andere Seite der allgemein christlichen Verkündigung zu den verkündigten göttlichen Geboten stehe.

Ueber die Aussagen des Jakobus von der Rechtfertigung im Verhältniß zu den paulinischen verweisen wir wieder auf die Jahrb. I, 1. S. 130, und auf das vorhin ausgehobene Gewicht, welches Paulus selbst dem sittlichen Wandel der Christen in Hinsicht auf die künftige Zuerkennung der Gerechtigkeit und Seligkeit beilegt. Wenn man die hierher gehörigen Aussprüche des Paulus von seinen übrigen ablösen dürfte, so könnte man sie in der That nicht ohne Schein der Wahrheit neben denen des Jakobus einer Lehre zu Grunde legen, welche von der uns sonst als paulinisch geltenden Rechtfertigungslehre abweiche, oder gar ihr entgegen stünde. So gewiß aber bei Paulus die verschiedenartigen Aussprüche, die er theils lehrhaft gegenüber von Selbstgerechtigkeit und versichernd gegenüber von innern und äußern Anfechtungen, theils mahnend gegenüber von sittlicher Gleichgültigkeit und Trägheit gethan hat, in seiner Gesamtlehre zu Einem harmonischen Ganzen sich zusammenschloßen, so wenig sind wir berechtigt, jene bei Jakobus, welche gegen dieselbe sittliche Stumpfheit gerichtet sind, einfach in's Verhältniß von Unterschied und Gegensatz gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zu stellen. Wir können sagen: Paulus hätte wohl nie lehrende Sätze gegen die Ansprüche eines todten Glaubens auf Gerechtigkeit gerichtet, ohne diejenige ausschließliche Bedeutung zu wahren, welche doch dem ächten Glauben gegenüber von den Werken bei der Grundaneignung des Heilsbesitzes und so dann auch für die Gewißheit der künftigen Seligkeit zukommt; und daraus, daß Jakobus dieß so ganz unterläßt, ist zu folgern, daß jene paulinische scharfe Bestimmung und gesonderte Würdigung der Momente, welche bei der Heilsaneignung in Betracht kommen, bei Jakobus vermöge einer einfach

praktischen Auffassung des Christenthums überhaupt zu vermissen war. Was aber dann die dogmatische Benützung der Aussagen des Jakobus anbelangt, so können wir kurz erklären: es ist etwas anderes, wenn ein Jakobus sie jenen Ansprüchen eines todten Glaubens, etwas anderes, wenn man sie in genauerer Lehrbestimmung dem durch Paulus' Lehre gesicherten einzigen Werthe des wahren Glaubens entgegenstellt.

Für die Stellung, welche wir endlich dem Johannes in Betreff der Heilsaneignung gegenüber von Paulus der Hauptsache nach anzuweisen haben, ist das ganz maßgebend, was gesagt wurde über seine Auffassung des Heiles als eines in Christus erschienenen und durch ihn erworbenen. In tiefster vollster Anschauung faßt er die Momente zusammen; zur Bestimmung der einzelnen wie bei Paulus kommt es nicht. Der Gläubige hat als solcher das Leben, er ist von Gott geboren, ist im vollsten Sinne Gottes Kind; aber es kommt zu keiner Aussage über das Verhältniß zwischen der Bedeutung des Glaubens bei der Wiedergeburt und zwischen dem etwaigen Werthe jener „in Gott gethanen“ Werke, welche gemäß dem von Johannes mitgetheilten Ausspruche Jesu der eigentlichen Wiedergeburt vorangehen. Und so faßt der 1. Brief die Bedingung für die künftige Seligkeit zusammen in dem „Bleiben in Christo“ (2, 28.): es liegt darin ungeschieden der Glaube und die in Befolgung der Gebote sich erweisende Liebe; ja auch die fortwährende Sündenvergebung innerhalb des eigentlichen Christenlebens wird abhängig gemacht von dem umfassenden „Wandeln im Lichte“ (1, 7.). Ohne Zweifel rührt diese Art der Ausführung nicht bloß davon her, daß keine Veranlassung zu Zerlegung und Sonderung des an sich so innig Verbundenen vorlag, sondern sie liegt überhaupt in der eigenthümlichen Weise des Johannes. Mit Recht hat man in der johanneischen Eigenthümlichkeit, mit welcher sie zusammenhängt, einen Höhepunkt in der Entwicklung des apostolischen Geistes gefunden. Nur hüte man sich, darin einen absoluten Höhepunkt — einen Höhepunkt nicht bloß in Anschauung als solcher, sondern auch in eigentlicher, entfalteter Lehrbildung zu sehen. Wer dieß letztere voraussetzen und hiernach etwa die paulinische Rechtfertigungslehre als überwundene meistern wollte, wird bald, anstatt vorwärts zu Johannes, zurück zu Jakobus geschritten seyn.

Kommen wir schließlich auf diejenige Unbestimmtheit zurück, welche doch auch noch bei Paulus nicht zu verkennen ist in Betreff des Werthes der Werke im Gnadenstande neben dem Glauben, so werden wir nun hierin auch denjenigen Punkt gefunden haben, in welchem die nachapostolische, katholisirende Anschauung und Lehre mit ihrer Nebeneinanderstellung von Glauben und Werken auch an ihn, den Apostel der Glaubensgerechtigkeit, sich anzuschließen meinen mochte. Hatte er die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zunächst gegen diejenigen ausgeführt, welche den Eintritt in den gesammten Heilsbesitz an's mosaische Gesetz und an Gesetzeswerke hatten binden wollen, so war ja nun nicht bloß das mosaische Gesetz beseitigt, sondern jener Eintritt wurde überhaupt wesentlich nicht auf eigene sittliche Leistungen, sondern auf Gottes vergebende und wiedergebärende Gnade zurückgeführt. Und wenn dann für die, welche einmal in den Gnadenstand eingetreten waren, der Werth eigener Leistungen förmlich neben oder über den eines äußerlich aufgefaßten Glaubens gestellt und ferner beim Eintritt in jenen Stand die Bedeutung des Glaubens gegen den äußern Tausact zurückgestellt wurde, so konnte dieß geschehen ohne Bewußtseyn davon, daß man von jener apostolischen Lehre abgefallen sey (vgl. über den Uebergang in die nachapostolische Anschauung: Deutsche Zeitschr. für Christl. Wissensch. u. s. w. 1855 S. 263. 268).

Die bisher besprochenen Lehrstücke sind diejenigen, welche bei der Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe gewöhnlich am meisten Besprechung finden.

Dagegen treten wir mit der Lehre von der Kirche schon auf ein Gebiet, das weniger in den Kreis solcher Untersuchungen gezogen zu werden pflegt. Auch in Einzeldarstellungen des paulinischen Lehrbegriffs, z. B. bei Usteri, kommt jene Lehre verhältnißmäßig wenig in Betracht. Bei Schmid hat sie nur noch höchst dürftigen Raum gefunden. Es ist ein Verdienst von Meßner, daß er ihr gleichmäßige Behandlung mit dem übrigen paulinischen Lehrbegriffe hat zu Theil werden lassen.

Auch bei Meßner freilich wird die wirkliche Bedeutung, welche die Kirche für Paulus hat, noch nicht ganz zu ihrem Rechte

gekommen oder wenigstens nicht ganz auf den richtigen Ausdruck gebracht worden seyn. Mit Recht weist, gegenüber von jeder falschen Hervorhebung des Kirchenbegriffs, Meßner (S. 272) vor Allem auf die unmittelbare Verbindung der Glaubigen durch den rechtfertigenden Glauben mit Christus selbst hin. Aber die andere Seite, daß nämlich Christus selbst eben mittelst einer von der Gemeinde selbst ausgehenden Thätigkeit den Glauben weckt, darf nicht so kurzweg wie bei Meßner (272) als Nebensache abgefertigt, — das, daß auch das fortwährende Leben und Wachsen der Glieder und des ganzen Leibes durch eine in göttlicher Begabung erfolgende Thätigkeit der einen Glieder auf die andern vermittelt ist, darf nicht so, wie bei ihm (auch S. 277), übergangen werden; und in Hinsicht auf die ursprüngliche Entstehung der Kirche selbst und auf das fortwährende Hinzutreten neuer Glieder zu ihr, wird das Verbundenwerden oder Verbundenseyn der Glieder unter sich und ihr Verbundenseyn mit Christus (vgl. S. 272) noch in unmittelbarer Einheit mit einander aufgefaßt werden müssen. Nicht erst Liebe bringt die Glieder zusammen, sondern in dem Einswerden mit Christus an sich ist ja ein wesentliches Einswerden mit ihm, sofern er in der Gemeinde, als seinem Leibe, ist und lebt, schon auf's unmittelbarste mitgesetzt; eben aus diesem innerlichen Eingetretenseyn in die Gemeinschaft des Leibes werden, wie es auch aus dem Bilde des natürlichen Leibes sich ergibt, die Triebe gliedlicher Gemeinschaft und Liebe erwachsen; in jener Gemeinschaft selbst aber wäre, nach der paulinischen Idee des seinem Wesen nach geistlichen und so dann auch äußerlich sich darstellenden Leibes, der Glaubige sogar ehe er noch auch äußerlich der äußern Darstellung des Leibes sich angeschlossen hätte. Es kommt eben vor Allem darauf an zu beachten, daß die Gemeinde als Leib Christi, obgleich sie nothwendig auch äußerlich sich darstellen muß, doch ihr Grundwesen in derjenigen realen Gemeinschaft mit dem Haupte hat, welche, wie zwischen Christus und dem Einzelnen, so auch zwischen Christus und der Gemeinde als eine innerliche, geistliche muß aufgefaßt werden. Was sodann die vermittelnde Bedeutung betrifft, welche der Gemeinde und ihren Gliedern gegenüber vom Einzelnen, von seinem Kommen zu Christus und seinem Wachsthum in ihm gebührt, so tritt dieselbe recht

stark hervor im Epheserbriefe (2, 20; 4, 11 — 16.); und so hat Lutterbeck die Ausführung vom Erlösungsprocesse, wie dieser in der Menschheit sich vollzieht, geradezu mit der Lehre von der Kirche begonnen, während er dann freilich für die andere Seite, für die Anschauung des Apostels von der unmittelbaren Beziehung des Einzelnen zu Christus, wenig Sinn und Verständniß zeigt. Damit wird nicht etwa eine „menschliche Institution“ (Meßner S. 272) zwischen Christus und die Glaubigen gestellt; denn die Kirche, sofern sie hier vermittelnd eintritt, ist eben für Paulus nicht eine bloße menschliche Institution. Auch nicht durch irgend welche von Gott verordnete äußerliche Ordnung oder Anstalt geschieht die Vermittlung; denn nicht an bestimmte äußere Formen bindet sich der Herr, indem er Glieder zum gliedlichen Dienste mit Gaben von Oben ausstattet, und dann allerdings diese Werkzeuge ordentlich anerkannt und ihre Thätigkeit ordentlich geübt sehen will. Endlich wohnt der Herr allen Gläubigen ohne Rücksicht auf solche besondere Begabungen wesentlich in derselben Weise inne, so daß weder vermöge äußerer Ordnung, noch vermöge innerer Begabung ein einzelner Stand einen höheren geistlichen Charakter ansprechen könnte; und was unter der Vermittlung der einen Glieder in andern Gliedern an Glauben und Leben erzeugt und gefördert ist, das ist wesentlich nicht ihre eigene Wirkung, sondern Wirkung des Allen gemeinsam geschenkten Wortes und Geistes, welchem sie bloß als begabtere, zu besonderem Dienst ausgestattete Werkzeuge gedient haben; und wie der Herr selbst unter ihrer Dienstleistung unmittelbar mit seinem Geiste in jenen andern Gliedern wirkt, so sind und bleiben die letzteren auch unmittelbar mit dem Herrn verbunden, der in jedem von ihnen ebenso wie in der ganzen Gemeinde wohnen, und durch jedes von ihnen auch auf die übrigen wieder wirken will. — Wir können, was bei Meßner mangelte, auf die zwei Hauptpunkte zurückführen: eine genauere Bestimmung, was nach Paulus Anschauung das eigentliche Grundwesen der Kirche als des Leibes Christi ausmacht, gerade im Unterschiede von der Betrachtung derselben als einer menschlichen Institution und auch als einer „Anstalt“ überhaupt; und eine eingehendere Erörterung des Verhältnisses, welches stattfindet zwischen jener Unmittelbarkeit der Beziehung zu Christus

und zwischen der Bedeutung des Wirkens einzelner, besonders begabter und zu regelmäßiger Thätigkeit berufener Glieder auf Andere. Hiezu wird freilich eine Benützung einzelner lehrender Aussprüche des Apostels nicht ausreichen, sondern man wird weiter den Grundsätzen nachzugehen haben, die in seinem eigenen kirchlichen Wirken sich aussprechen. Es werden sich so hinreichend sichere Grundzüge für die Beantwortung der hier angeregten Fragen herausstellen. Nur wird eine einfach geschichtliche Behandlung der paulinischen Lehre andererseits auch zugeben müssen, daß es in ihr zu denjenigen ausdrücklichen und schärferen Bestimmungen, welche wir jetzt aus ihr ableiten mögen, noch nicht kommt. Auf die Ursache hievon weist Meßner selbst (276) sehr richtig hin: er sagt, die Unterscheidung des äußern und innern Gebietes der Kirche sey deswegen bei ihm noch nicht bestimmt begrifflich ausgeprägt, weil sie bei dem thatsächlichen Bestand und geistigen Charakter der apostolischen Kirche noch viel geringere Bedeutung für diese als für die spätere Kirche hatte; dasselbe gilt hinsichtlich einer ausdrücklichen lehrhaften Unterscheidung zwischen der äußeren Seite der Kirche überhaupt und dem, was ihr eigentliches Wesen bildet.

Noch weniger als zu genügender Darstellung der paulinischen Lehre ist es in den neueren Schriften zu einer genügenden Vergleichung derselben mit der etwaigen Anschauung der übrigen Apostel gekommen.

Die Hauptmomente, welche ausdrücklich in andern apostolischen Schriften vorliegen, hebt Meßner aus. Es gehört hieher im ersten Petribrief die „Bezeichnung der Kirche als einer heiligen (oder vielmehr: geistlichen) Behausung“ (Meßner S. 416). Weiß freilich (S. 131—133) sucht auch hier die petrinische Anschauung noch so weit als möglich von der paulinischen zu scheiden: Paulus habe jenen Ausdruck erst mehr idealisirt, indem er ihn ausdrücklich durch die Lehre von der Einwohnung des Geistes Gottes begründe; bei Petrus finde sich hiervon, obgleich er die von Paulus verfolgte Richtung schon angedeutet, noch keine Spur; vielmehr sey bei ihm jene Vorstellung auf's Bestimmteste mit ihrem alttestamentlichen Ursprung verknüpft und ihre Verbindung mit dem heiligen Geiste sey noch eine sehr lockere. Allein der entscheidende

Schritt von der alttestamentlichen zu der bei Paulus herrschenden Anschauung ist schlechterdings damit schon geschehen, daß das Wohnen Gottes nicht mehr mit den theokratischen Formen des alttestamentlichen Gottesvolkes verknüpft wird, sondern daß die Steine seiner Behausung „lebendige“ sind, d. h. durch den Gottesgeist belebte Glieder der Gemeinde. — Das andere, was hieher gehört, ist das allgemeine Priesterthum der Glaubigen, kraft dessen die Einzelnen Gott unmittelbar mit Opfern nahen, im 1. Petri-brief und in der Offenb. Joh. Ohne Zweifel schauten die Apostel dabei zurück auf Gottes ursprüngliches Wort an sein Volk Israel Exod. 19, 6. Als die Christen vom israelitischen Priesterthum und Cultus ausgeschlossen wurden, finden wir bei ihnen keine Richtung, als einerseits diese apostolische, welche für das echte Gottesvolk aus jenem Wort volle Wahrheit gemacht sah, und andererseits die schwachgläubig judaistische im Hebräerbrief, welche deshalb ihren Christenglauben wieder aufzugeben in Gefahr war. Von einem neuen eigenen Priesterstande ist noch bei Keinem die Rede.

Allein eine Untersuchung des Unterschieds oder der Einheit zwischen den apostolischen Anschauungen wird vollends nothwendig über diese wenigen ausdrücklichen Aussagen hinausgehen müssen zu den Belegen, welche in der neutestamentlichen Geschichte selbst zu finden sind. Und wirklich wird sich da hinlänglicher Stoff finden, um wenigstens fundamentale Punkte festzustellen.

Auch wo die Kirche als geistliches Haus und ihre Glieder als Priester bezeichnet werden, fragt es sich doch noch, wie denn jener Geist in ihr fortlebt und jedesmal auch auf die neuen Glieder übergeht. Und hier ist zwar unstreitig von Allen das Hauptgewicht auf die Taufe gelegt worden; allein wir finden bei der ersten Ausbreitung des Evangeliums außerhalb des Judenthums, daß doch auch noch besondere apostolische Handauslegung erforderlich schien. Es wäre zu untersuchen, ob etwa im Kreis der ursprünglichen Apostel die Geistesmittheilung dann überhaupt aufgefaßt wurde als gebunden an das apostolische oder sonst ein bestimmtes äußeres Amt. Das Gegentheil wird erwiesen werden, versteht sich aber noch nicht von selbst. Wir mögen hier darauf hinweisen, daß eine solche Vorstellung auch keineswegs eine eigent-

lich judaistische heißen könnte: denn nicht in seinem Priesterthume, welches in äußerlicher Form sich fortpflanzte, sondern im Prophetenthum, zu welchem Gott frei berief, sah das Judenthum das eigentliche Leben und Wirken des göttlichen Geistes. Gerade auch unter den Lesern des Jakobusbriefs wollten Viele eigenmächtig sich unterwinden, Lehrer zu seyn. — Die Geschichte selbst veranlaßt uns ferner zu der Frage, wie weit auch abgesehen von der Fortpflanzung des Geistes, das Wesen der wahren Kirche die Einheit unter der äußern, von Gott verordneten Autorität eines oder mehrerer Einzelnen erfordert. So ist namentlich der Sinn, in welchem Matth. 16, 18. 19. außerhalb des paulinischen Gebietes aufgefaßt wurde, von Wichtigkeit auch für die dogmatische Auffassung von den Momenten, welche zum Wesen der Kirche gehören. Es wird hier im Voraus hinzudeuten seyn auf die Stellung, welche schon frühe neben Petrus der jedenfalls noch nicht von Jesu selbst dazu verordnete Jakobus in der Muttergemeinde einnahm. Mit nur sehr mangelhafter Begründung sucht Lutterbeck (S. 165—9) die römische Ansicht von dem Worte Matth. 16. wenigstens als die Ansicht des im Matthäusevangelium vertretenen Petrinismus zu halten: dieser fasse die Spitze der Kirche streng monarchisch auf; in grober Begriffsverwirrung fügt er bei: so könne denn dem Matthäus „auch die Kirche selbst nicht anders wie ein Königreich (*βασιλ. τ. οὐραν.*) erscheinen,“ — als ob Petrus, selbst wenn er an der Spitze der Kirche stünde, König des Himmelreichs heißen könnte; freilich meint er dann, dem Evangelisten habe nicht das absolute Königthum, sondern die constitutionelle Monarchie als Ideal vorgeschwebt. — Endlich auch über die Bedeutung bestimmter, äußerer, gottesdienstlicher Formen für das Wesen und die wesentliche Einheit der Kirche wird die Ansicht der andern Apostel sich nicht verkennen lassen; denn Brüdergemeinschaft hielten sie ja doch thatsächlich mit jenen Heidengemeinden, trotz allen Unterschieden in Form und Sitte.

Eine genauere Untersuchung des Verhaltens der Apostel gegenüber von solchen Fragen wird das Zeugniß nur noch verstärken, welches wider jede Annahme eines grundsätzlichen Unterschiedes zwischen ihrer und der paulinischen Auffassung vom Wesen der Gemeine Christi schon in jenen wenigen Stellen des 1. Petribriefs

und der Offenb. Joh. liegt. Nur kann keineswegs sofort gesagt werden, daß die positiven Grundsätze ihnen in der Klarheit und dem Zusammenhang, wie dem Paulus, müßten in's Bewußtseyn getreten seyn: seine lichtvolle Anschauung davon hängt zusammen nicht bloß mit seiner tiefen Auffassung von dem den Glaubigen innewohnenden Haupte und von ihrer persönlichen Beziehung zu diesem, sondern auch mit dem weiten und freien Blick, mit welchem er den gesammten Organismus des Leibes und seine eigene Stellung und Aufgabe in demselben überschaute.

Auch das Verhältniß des Paulus zu Johannes werden wir hiernach wenigstens ganz im Allgemeinen bestimmen können. Bei Johannes nämlich ist das Bewußtseyn von der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christo und auch von der Einheit dieser Gemeinschaft mit der der Glaubigen unter einander (vgl. 1. Joh. 1, 3.) das innigste; es ist auch ganz falsch, daß (Lutterbeck S. 295) Johannes „sich ganz eigentlich absolut gesinnt zeige, indem ihm überall in der christlichen Gesellschaft das Haupt Alles, die Glieder aber so gut wie gar Nichts gelten:“ es genügt dagegen, was das Verhältniß zu den menschlichen Hirten und zum göttlichen Hirten selbst betrifft, die Anführung des Wortes 1. Joh. 2, 26. 27. Allein wenn wir hier wieder schon aus der ganzen Geistesart des Apostels schließen dürfen, so werden wir nicht daneben auch jene großartige Ueberschau über die objective Gliederung und Selbstdarstellung des Leibes Christi bei ihm voraussetzen haben.

Beinahe gar keine Stelle findet in den neueren Bearbeitungen die sittliche Entfaltung des christlichen Lebens. Es zeigt sich hierin, wie Meßner sagt (S. 27), in besonders auffallender Weise die Abhängigkeit, in welcher lange Zeit die biblische Theologie von der Dogmatik zum Nachtheil beider Wissenschaften gestanden hat; wir können beisetzen: und das geringere Interesse für umfassende Herstellung eines ächt biblischen Grundes und Charakters für die Ethik als christliche Wissenschaft. Mit solchen Definitionen der neutestamentlichen Theologie, wie Schmid eine gibt, läßt sich die Vernachlässigung des ethischen Stoffes volends nicht zusammenreimen. Nicht minder wird Hahn, wenn er

„das religiös-sittliche Bewußtseyn der Kirche treu beschreiben“ will, diesen Stoff, so weit er zur Beleuchtung dieses Bewußtseyns dient, und das heißt seinem ganzen wesentlichen Umfange nach, hereinziehen müssen, und man muß fragen, ob denn nicht Etwas davon auch schon zu der „durch das ganze N. Test. hindurchgehenden Grundanschauung,“ welche der 1. Theil darstellen sollte, zum mindesten ebenso gut gehört hätte als auf dogmatischem Gebiete z. B. die Lehre von der Trinität und Menschwerdung. Allein auch bei Meßner können wir nicht anerkennen, daß er der Forderung, welche er im Eingang stellte, selber nachgekommen wäre; wir wüßten kaum, was er in Erfüllung derselben vor manchen seiner Vorgänger voraus haben sollte. Nur Weiß hat den ethischen Gehalt des 1. Petribriefs eingehend in seine Darstellung aufgenommen.

Und doch ist nicht bloß die Frage am Platz, welche Meßner (E. 28) ausspricht: „wie würde man das Eigenthümliche der apostolischen Lehrbegriffe zu bestimmen vermögen, wenn man den ethischen Lehrstoff von vornherein völlig ausschließen wollte?“ sondern der ganze wesentliche Inhalt dieses Stoffes wird ein sehr belehrendes Licht auf die ganze Grundanschauung und Grundrichtung des Bewußtseyns zurückwerfen. Und zwar wird er gerade auch zur Beleuchtung des Gemeinsamen in der Grundanschauung der Apostel sehr beitragen.

Mit Recht wird man Paulus und Johannes vor den Anderen als die nennen, welche die Bestimmung des ethischen Lebens ausdrücklich auf seine tiefsten Gründe zurückgeführt haben, — ferner Johannes als den, welcher diese aufs Innigste erfaßte und zusammenfaßte, Paulus als den, welcher klar und bestimmt die auf dem Bewußtseyn derselben ruhende Erkenntniß in Betreff aller äußeren Dinge als solcher ausspricht, daß Alles erlaubt sey, wenn auch nicht Alles fromme.

Allein Niemand kann läugnen, daß die tiefste Beziehung auf Gott als unsern Vater in Jesu Christo auch die sittlichen Anschauungen der Andern durchdringe, während Unterschiede wie die zwischen einem stärkeren Hervortreten der Liebe oder der heiligen Scheu bloß relative sind; ferner erhellt eine thatsächliche Anerkennung der neuen christlichen Freiheit wenigstens im Allgemeinen

daraus, daß die Apostel, nachdem sie die äußern Gebote des Mosesismus als bindend anzusehen aufgehört hatten, nicht etwa mit irgend welcher neuen Satzung das äußere Leben der Christen einschränkten.

Und namentlich müssen wir nun als gemeinsam apostolisch eine Grundeigenthümlichkeit ansehen, welche für uns desto mehr hervortritt, je mehr wir jetzt theils mit Recht, theils auch mit Unrecht von ihr abgekommen sind. Sie stellt sich kurz gesagt dar in dem Verhältnisse zwischen der unmittelbaren Beziehung des Christen zu Gott und seinem Leben in Verkehr und Gemeinschaft mit diesem einerseits und zwischen der Beziehung zur Welt und einer in diese selbst positiv eingehenden Thätigkeit andererseits; dort liegt der Eine, bleibende Centralpunkt für das christliche Leben, hier das Gebiet seiner positiven äußeren Entfaltung; ein durchgängiges Ueberwiegen jener Seite ist dem gesammten apostolischen Bewußtseyn eigen. Schon der Verkehr mit Gott an sich, vor Allem das Gebetsleben, tritt in einer Weise hervor, welche besonders bei Vergleichung mit manchen neueren Darstellungen des christlichen Lebens sehr auffallen muß. So sucht und findet dann auch das christliche Leben die ihm nöthigen Kräfte vor Allem in den unmittelbaren, theils den innern Menschen überhaupt erfüllenden, theils mit besondern Charismen ihn ausrüstenden Gaben Gottes und seines Geistes; weit weniger kommt die Förderung dieser Kräfte als eine durch eigene Übung und Bethätigung erfolgende in Betracht; und der Gesichtspunkt, nach welchem jene Gaben Verklärung ursprünglicher Anlagen und Kräfte sind oder wenigstens an solche sich anschließen, wird, während ihn jetzt auch Darstellungen der apostolischen Lehren recht geßiffentlich geltend zu machen lieben (vgl. auch Meßner S. 277), gerade bei den Aposteln und besonders auch bei Paulus gar nicht ausgeführt. Indem dann der apostolische Christ in die Welt hinaustritt, sieht er zwar in ihr und ihren Gütern und so auch in den allgemeinen Ordnungen der Menschheit ein göttliches Werk. Aber er bleibt nicht etwa bloß noch zurück hinter dem Gedanken an eine principielle Kritik solcher Ordnungen, welche, wie z. B. die Sklaverei, wider das Wesen des Menschen streiten, und vollends an eine Umgestaltung anderer, bleibender Ordnungen, wie der bür-

gerlichen, von christlichem Princip aus. Sondern im Charakter der von Gott stammenden Welt selbst hat für ihn ein überwiegendes Gewicht die andere Seite, — das thatsächliche Abgekehrteyn der Menschen von Gott und der Reiz zur Sünde, den auf unser sündhaftes Inneres jetzt das Kreatürliche überhaupt ausübt; ein Johannes sagt nicht minder unbedingt, daß die Welt im Argen liege und Einer, in dem des Vaters Liebe sey, sie nicht lieben könne, als ein Jakobus, daß der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft sey. So steht auch vom eigenen Leibe zwar Allen fest, daß er von Gott geschaffen ist und verklärt werden wird, aber zunächst kommt die ganze natürliche Basis des Menschen überwiegend in Betracht als Sitz der Sünde selbst und als Basis ihres Lebens; man wird in der Auffassung des „Fleisches“ keinerlei wesentlichen Unterschied zwischen Paulus, Petrus oder Johannes finden. Hiemit hängt denn das besondere Gewicht zusammen, das auf die sittliche Thätigkeit, sofern sie sich der Welt und dem Fleisch gegenüber als eine abwehrende verhält, gelegt wird, — und hiemit auch die eigentliche leibliche Ascese, deren Ausübung und Schätzung gerade bei Paulus nicht zu verkennen ist — z. B. in der Betäubung des Leibes 1 Kor. 9, 27. vgl. 24. Am auffallendsten für uns wird diese Richtung überhaupt gerade in einem paulinischen Abschnitt, 1 Kor. 7., hervortreten. — Andererseits aber zeigt sich bei allen Aposteln gleich wenig von einer solchen Grundlage dieser Richtung, bei welcher eine eigentlich dualistische Ansicht vom Wesen der Welt an sich in ihrem Verhältniß zu Gott sich kundgäbe; wider solche Deutung von 1 Kor. 7. stünde klar 1 Tim. 4, 3 f. Wir werden diese Richtung gerade auch auf die Energie und Tiefe, mit welcher alle Apostel ihr eigenthümliches neues Lebensprincip ergriffen haben, und sodann auf die thatsächliche Gestaltung der damaligen Welt und die hieraus nothwendig hervorgehende Stimmung zurückzuführen haben.

Mit der Weltanschauung, welche hier zu Grunde liegt, hängt endlich nothwendig das große Gewicht zusammen, welches alle Apostel auf die Eschatologie legen, und die Sehnsucht, mit welcher sie ihr entgegensehen. Bei keinem ist eine Spur von derjenigen Ansicht, für welche eine erst schließlich nach letztem höch-

stem Kampf durch die Wiederkunft Christi erfolgende vollkommene Entscheidung zurücktritt oder gar aufgegeben wird gegenüber von einem Prozesse allmählicher, vollständiger Weltverklärung. Es fällt umgekehrt alles Gewicht auf jene. Es ist auch bei Johannes nicht anders und kann nach seiner gesamten Anschauung nicht anders seyn. Man hat schon in verkehrter Weise die Kategorie der Immanenz auf seinen Standpunkt angewandt. Die Wahrheit ist, daß, während ihm Christus schon jetzt den Glaubigen innewohnt und sie von den Unglaubigen geschieden sind, die Masse der Welt ihm nichts weniger als vom göttlichen Leben durchdrungen ist, vielmehr als Gebiet der Finsterniß bei ihm schroffer als irgendwo sonst im Gegensatz gegen dasselbe aufgefaßt wird; wenn der christliche Glaube nicht ganz quietistisch in's eigene Innere sich zurückziehen und auf die Allherrschaft dessen, durch den Alles geschaffen ist und der dem Wesen nach die Welt bereits überwunden hat, verzichten sollte, so wird durch die schon beim Kommen des Lichts erfolgte Scheidung diejenigen, welche mit dem letzten Gericht eintreten soll, nicht überflüssig gemacht, sondern auf's Dringendste gefordert, wie denn ja auch der johanneische Christus (Kap. 5) und Johannes selbst in seinem 1. Briefe klar von diesen sicher bevorstehenden letzten Dingen reden.

Auch die Ausführung der Eschatologie ist bei der Vergleichung der Lehrbegriffe von den Neueren großentheils sehr bei Seite gesetzt oder unter mehr oder minder willkürlichen Voraussetzungen abgemacht worden. Eingehend und sorgsam hat dagegen Meßner nun den Gegenstand behandelt.

Und zwar wird es gerade hier (vgl. auch hiezu Meßner) besonders schwer halten, irgend welche Unterschiede bestimmt durchzuführen. Man betonte, daß Paulus geistigere Vorstellungen habe als der Judaismus. Aber mit gutem Rechte macht Meßner (vgl. auch Geß a. a. O. S. 109) darauf aufmerksam, wie ideal offenbar gerade auch z. B. die Apokalypse den Zustand der künftigen Vollendung auffaßt; man halte doch mit den Genüssen der Vollendung, die sie in so zarten, maßvollen, geistlich zu deutenden Bildern schildert, z. B. den großen Leviathans- und Beheemothschmaus zusammen, welchen der geistig so gebildete Verfasser des Henochbuches in Aussicht stellt. Und andererseits wird eine

Leiblichkeit des andern Lebens, in welcher so viele Moderne eben auch nur eine beschränkte oder judaisische Vorstellung sehen werden, ja recht entschieden auch von Paulus gelehrt: er redet 1 Kor. 15. wie Einer, der an ein Fortleben des Menschen ohne solchen geistlichen Leib gar nicht zu denken vermag; Nichts Anderes kann ja auch mit der Auferstehung aus den Gräbern Joh. 5. gemeint seyn, und dasselbe ergibt sich aus der Erscheinung des Vorgängers unserer Auferstehung, des auferstandenen Jesu, bei Johannes. — Man wird ferner wirklich einen Unterschied darin finden können, daß in den Briefen eines Paulus vielmehr von der Vorbereitung der Vollendung durch allgemeine Ausbreitung des Christenthums die Rede ist, in der Offenb. Joh. vielmehr von „einem äußern Sturze des Judenthums und Heidenthums“ (Meßner S. 419). Allein auch die Offenb. setzt wenigstens voraus, daß erst eine unzählbare Schaar aus allen Völkern und Nationen mit des Lammes Blute erkaufte seyn müsse (5, 9; 7, 9.); und auch bei Paulus werden wir nicht voraussetzen dürfen, daß er schon wirklich eine solche „innere Durchdringung der Völkergebiete,“ wie dann thatsächlich eine erfolgen sollte, als Gottes Willen erkannt habe: steht er doch schon in derjenigen Ausbreitung des Evangeliums, welche bis dahin eingetreten war, eine Ausbreitung desselben über alle Welt (Röm. 1, 8; 10, 18. Kol. 1, 6.).

An früher schon bestehende Erwartungen haben ohne Zweifel die hier berührten eschatologischen Vorstellungen sämmtlicher Apostel sich angeschlossen. Specifisch christlich ist dagegen die Hoffnung auf einen auch mit dem Tode selbst schon eintretenden Stand von Herrlichkeit und höchster Befeligung. Eine ausdrückliche Lehre hievon finden wir nun allerdings nicht, — bei keinem Apostel. Aber beachten können wir wiederum bei verschiedenen apostolischen Schriftstellern, wie der Glaube von selbst zu einer solchen Voraussetzung sich erhoben hat. Paulus spricht, wenn wir auch von der verschiedenartig erklärten Stelle 2 Kor. 5, 1. absehen, jedenfalls in Phil. 1, 23. seine Erwartung, schon mit dem Abscheiden zu Christus zu kommen, aus, ohne den Lesern gegenüber erst noch eine Erläuterung und Begründung für nöthig zu halten. Der Hebräerbrieff redet schon für die Gegenwart von Geistern „vollendeter Gerechter“ (12, 23.), während für die alten Frommen vor

der Stiftung des Neuen Bundes die „Vollendung“ noch nicht möglich gewesen war (11, 40.). Die Offenb. Joh. läßt (7, 11.) die Märtyrer wenigstens schon mit dem weißen Kleide, welches das Kleid der ewigen Herrlichkeit selbst (3, 4. vgl. 19, 14; 20, 11.) ist, angethan werden; ja wenn man nicht äußerst gewagter Weise die sonst unerhörte Uebertragung eines rein menschlichen Amtsnamens auf höchste Engel annehmen will (Hofmann, Schriftbew. I, 278. Hahn 278 f.)*), so läßt sie schon für die Gegenwart Vertreter der Gemeinde unmittelbar um den himmlischen Thron selbst stehen (4, 4). Und eine gemeinsame Wurzel für solche Erwartungen bietet sich einfach wieder in Jesu Worten und in der mit ihm erfolgten Thatsache dar. Er sagte: wo er sey, solle sein Diener auch seyn (Joh. 12, 26. vgl. 17, 24.); indem er ferner vor seinem Hingang zum Vater sagt, er komme wieder und hole sie ab zu sich, so kann, wie wir glauben, hier das Kommen ebenso wenig als im Nachfolgenden erst vom Kommen am Ende der Tage verstanden werden, und so dann auch das Holen zu sich nicht erst von einer Vereinigung mit ihnen in der Parusie, sondern nur von einem Heimholen im Tode dahin, wohin er nun vorangehe und wo er Stätte bereiten wollte. Thatsache aber war den Christen, daß er selbst jetzt in der himmlischen Herrlichkeit beim Vater sey. Wenn ihn dort der erste Märtyrer zur Rechten Gottes stehen sah und dorthin ihn anrief seinen Geist aufzunehmen, so ist sicherlich keine andere Annahme zulässig, als daß er sofort auch zur Gemeinschaft des Herrn selbst überzugehen gewiß war und daß nicht anders auch schon die ersten Christen von seinem Hingange dachten. Auch hier sehen wir, wie Glaube und

*) Hahn sagt S. 278, bei der gewöhnlichen Ansicht lasse es sich nicht erklären, warum es gerade 24 seyen; er selbst aber will S. 280 eine Hinweisung auf die Vorsteher der 24 Priesterclassen gelten lassen: und als Priester werden ja nun gerade Apokal. 6, 10. die Christen, deren Vertreter die Ältesten seyn sollen, bezeichnet, wie denn auch die Ältesten selbst Rauchopfer darbringen. Es werden ferner gerade dort die Christen als Könige bezeichnet, — und so haben denn die Ältesten Kronen auf. — Sodann sagt Hahn S. 279: nach der gesammten Lehre des Neuen Testaments halten sich die Gläubigen nach dem Tod erst noch im Hades auf; er selbst aber nimmt doch schon bei Offb. 6, 11. eine Versetzung der Seelen in den Himmel an (S. 446).

Hoffnung auf lebendigem Grunde ruhend, der eigentlichen Lehrbildung voraneilt und keineswegs nur nach dem, was diese ausprägt, gemessen werden darf.

Wir sprachen oben von derjenigen Eintheilung der apostolischen Lehrbegriffe, welche vom verschiedenen Verhältnisse desselben zum Alten Testamente ausgeht. Auch in dem, was hier ausgeführt wurde, ist nun theils ausdrücklich, theils wenigstens durch die Sache selbst darauf hingewiesen worden, wiefern dasselbe wirklich ein verschiedenes war. Zum Schlusse aber soll auch noch einmal aufmerksam gemacht werden auf die gemeinsame enge Beziehung zum Alten Bunde, in welcher doch alle wieder übereinstimmen.

Eine solche erhellt schon genugsam aus dem Streben Aller, den Einklang des christlichen Glaubens mit der Prophetie darzutun. Die Angelegentlichkeit, mit welcher namentlich auch ein Johannes dieß thut, mit welcher er in der Leidensgeschichte bis auf scheinbar kleinliche Aeußerlichkeiten die Beziehung zu Weissagungen herzustellen sucht (19, 24.) und bei Jesu Tod am stärksten das, daß er wirklich als Passahlamm gestorben ist, betont, — macht jede andere Auffassung seiner Stellung gegenüber vom Alten Bunde zu nichts. Und während ein Paulus allerdings die Fortgeltung des alttestamentlichen Gesetzes so eifrig bekämpft, will er doch — was häufig viel zu wenig beachtet wird, — nicht bloß die ursprüngliche göttliche Einsetzung desselben festhalten, sondern auch eben jene Bekämpfung gerade auf die unumstößliche fortwährende Autorität des Alten Testaments selbst stützen: denn dieses selbst begründe die Glaubensgerechtigkeit, wornach Gott das Gesetz nur zeitweise habe können eintreten lassen; hält es doch sogar schwer, einen deutlichen Unterschied zwischen der christlichen Glaubensgerechtigkeit und der, welche schon ein Abraham (Röm. 4.) hatte, aus den paulinischen Worten zu gewinnen. — Auch die Heidenchristen erscheinen ferner sogleich im vollen Gebrauch der alttestamentlichen Offenbarungsurkunden: das Gebiet dieser Offenbarung ist es, in welches sie aufgenommen sind. Weiß erkennt jenen Gebrauch viel zu wenig an (S. 109 f.); er erhellt klar aus der ganz unbefangenen Berufung auf alttestamentliche Vor-

gänge und Aussprüche in den paulinischen Briefen (vgl. z. B. 1 Kor. 10. 14, 21; 15, 3. 4. 2 Kor. 3.). — Und wie diese Offenbarung ursprünglich das Volk Israel als ihr eigentliches Gebiet erkoren hatte, so sind jetzt sämmtliche Glaubige in den Charakter und die Rechte des echten Israels mit eingetreten. Wir haben durchaus keinen Grund, die hieher gehörigen petrinischen und paulinischen Stellen verschieden aufzufassen; Weiß meint, Petrus hätte dann die ursprünglich an's alttestamentliche Volk gerichteten Verheißungen entweder nicht als erfüllt ansehen können oder nur als erfüllt in einer Weise, die er ähnlich wie Paulus hätte motiviren müssen: dieß aber kann man nur fordern, wenn man ohne alles Recht voraussetzt, Petrus habe dort seinen Lesern neue, erst noch weitläufig zu erläuternde Dinge gesagt. Und zwar wird gerade von Paulus am nachdrücklichsten das alte Volk Israel selbst von seinen Stammvätern her, und nicht etwa bloß eine in diesem Volk überlieferte, übrigens zu ihm an sich gleichgiltig sich verhaltende Offenbarung als derjenige Stamm bezeichnet, auf welchen jetzt auch die Heidenchristen gepfropft sind: sind doch sogar die ausgehauenen Zweige des alten Stammes noch heilig und dürfen einer künftigen Wiedereinpflanzung entgegensetzen (Röm. 11; vgl. besonders auch Eph. 2, 12. und dann B. 19.).

Ja so erstrecken sich factische Beziehungen auf's Alte Testament auch durch fast alle diejenigen Begriffe und Ausdrücke hindurch, in welchen die christliche Verkündigung selbst ihren Inhalt ausprägt, so neu und einzig auch die Stufe der Wahrheit und des Lebens war, welche in Christus und der durch ihn gewirkten Wiedergeburt sich geoffenbart hatte. Wir meinen Grundbegriffe wie die des Lebens und des Todes, des Lichtes und der Finsterniß, der Erwählung und Sohnschaft, der Gerechtigkeit, des Gerichtes, des Erbtheils u. s. f. Sie begegnen uns in den Reden des johanneischen Jesu nicht minder als in denen des synoptischen, bei Paulus nicht minder als bei einem der übrigen Apostel. Ihr Gehalt hat, wie dieß sogleich beim Uebertritt in's neutestamentliche Leben der Fall seyn mußte, so dann auch innerhalb der neutestamentlichen Anschauungsformen fortschreitend sich entwickelt, vertieft, entfaltet. Jene Abstammung derselben aber wird die klarste Probe darin bestehen, daß die Gregese ihren Sinn in den verschiedenen

Schriften überall dann am treffendsten wird in's Licht stellen können, wenn sie ihren hier vorausgesetzten Entwicklungsgang verfolgt.

So gewiß aber als man im Verhältniß des Neuen zum Alten Testamente den Fortschritt in der Entwicklung der Heilswahrheit anerkennen muß, wie er gerade auch in den verschiedenen Gestaltungen jener Begriffe sich zeigt, so wenig wird innerhalb der neutestamentlichen Schriften ein Zurückgehen erlaubt seyn von derjenigen Betrachtungsweise, für welche die hier enthaltene Lehre in mehreren, theils neben einander stehenden, theils auf einander folgenden Gestaltungen sich darlegt.

Es liegt, richtig verstanden, in ihnen sicherlich bloß ein einziges System zu Grunde: so gewiß als die Heilswahrheit an sich Ein in sich harmonisches untheilbares Ganzes ist und als Ein Geist, wenn auch nach verschiedenen Seiten hin und durch verschieden geartete und gebildete Werkzeuge, sie bezeugt hat. Und mit Recht wird der evangelische Glaube immer behaupten, daß jene Schriften zusammen für sich schon das Eine volle Heil, so weit wir's für Glauben und Leben bedürfen, uns aufschließen. Allein eine zusammenfassende lehrhafte Ausführung desjenigen Systems, von welchem wir sprechen, ist nicht Sache der neutestamentlichen Theologie. Wir gehen vielmehr damit zur Aufgabe des Dogmatikers über, der im Lichte des Geistes, wie dieser auch für ihn in jenen Schriften zeugt, den gemeinsamen Mittelpunkt der Anschauungen und Lehrgestaltungen mehr und mehr zu erfassen und die vom Buchstaben gelassenen Lücken zu ergänzen sucht, und der hiebei bald mehr einem ihm selbst unmittelbar aus der Schrift sich ergebenden Lichte, bald mehr der schon bisher der Kirche vom Herrn verliehenen Erleuchtung folgen wird. Zwischen einer solchen eigentlichen, bald mehr einfach biblischen, bald mehr kirchlichen Dogmatik und zwischen der Neutestamentlichen Theologie selbst vermögen wir dem, was man sonst „Biblische Dogmatik“ zu nennen pflegt, eine eigene feste Stelle nicht anzuweisen.

Die neutestamentliche Theologie wird so die Hauptgestaltungen geschichtlich darstellen, in welchen auf Grund der Heilsthatsachen und mit Anschluß an die Entfaltung des neuen Lebens die neutestamentliche Heilswahrheit in den neutestamentlichen Schriften

selbst als in den Zeugnissen ihrer ersten und höchsten Verkündiger sich uns darlegt. Auch schließlich aber müssen wir darauf dringen, daß von diesen Schriften auch nicht Eine selber die Absicht hat, eine eigentliche, umfassende Darstellung der ganzen, zu bezeugenden Wahrheit zu geben; daß auch bei demjenigen Momente der Wahrheit, welches in einer einzelnen Schrift besonders stark an's Licht tritt, auf den Gesichtspunkt, unter welchem dieß geschieht, jedesmal bestimmte Veranlassungen einzuwirken pflegten; daß man sehr behutsam seyn muß in den Schlüssen aus dem, was einzelne Schriften bieten, auf den Umfang und die Form der Lehren, worauf der heilige Schriftsteller auch sonst in seinem Zeugnisse sich beschränkt haben soll. Wir selbst fürchten, solche Behutsamkeit eher noch zu wenig als zu viel geübt zu haben. — Hätte das Neue Testament seine wesentliche Aufgabe darin, ein geschichtliches Bild von der Lehre und Anschauung der sämtlichen Apostel oder gar der apostolischen Christenheit überhaupt uns zu geben, so müßten wir sehr bedauern, daß einzelne Seiten in diesem Bilde so zurücktreten und viele Züge so unbestimmt bleiben müssen. Soll es aber das Leben und die Wahrheit an sich uns erschließen und mittheilen, so muß es nicht uns berichten, in welcher Form diese überhaupt in der ersten Zeit ist aufgenommen und vorgetragen worden, sondern es muß einzelne Gestaltungen in dem Maaße voranstellen, je nachdem sie durch Entfaltung von Tiefe und Reichthum, oder durch Klarheit und Bestimmtheit der Lehrbildung oder auch durch Kraft praktischen Geistes vorzugsweise geeignet sind, jenen Zweck für alle Zeit an der Menschheit zu erfüllen.

Raum wird noch die ausdrückliche Bemerkung nöthig seyn, daß die Form der gegenwärtigen Abhandlung, auch abgesehen vom Fragmentarischen ihres Inhalts, schlechterdings nicht die der neutestamentlichen Theologie selbst seyn soll. Anstatt ihre Aufgabe in fortwährender Vergleichung und Aufeinanderbeziehung des Einzelnen zu finden und hiemit eine gewisse Zerstücklung des Gegenstandes oder wenigstens den Schein einer solchen zu veranlassen, wird diese vielmehr darnach zu trachten haben, daß sie jede jener Gestaltungen in Einem lebendigen Gusse darstelle und soviel als möglich schon in dieser positiven Darstellung selbst die Einheit und den Unterschied gegenüber von den andern auspräge. Nicht eine

solche Darstellung, sondern vorbereitende, begründende Beiträge, um eine solche in immer richtigerer Weise herzustellen, sollten hier gegeben werden.

Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre?

Von E. Weizsäcker.

Der Schriftenwechsel, welchen die in dem „Schriftbeweis“ von Dr. Hofmann in Erlangen enthaltene Lehre von der Versöhnung durch Christum hervorgerufen hat, ist geeignet, die Aufmerksamkeit aller Theologen zu erregen. Offenbar ist hier durch den persönlichen Anlaß die Nothwendigkeit für die Theologie zum Bewußtseyn gekommen, sich über ihre Stellung zu dieser wichtigen Glaubenslehre klar zu werden.

Es kann nicht unsere Absicht seyn, in den Streit über die Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit von Hofmann's Lehre mit einzutreten, wohl aber über die Sache selbst ein Wort mitzureden. Die Jahrbücher haben schon in ihrem letzten Hefte eine Arbeit über den geschichtlichen Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versöhnungslehre gebracht und der Verfasser hat uns versprochen, in Bälde dieser Arbeit eine dogmatische Entwicklung der Neutestamentlichen Versöhnungslehre nachfolgen zu lassen. Indessen ist es vielleicht nicht ohne Nutzen, wenn daneben auch die Frage, um was es sich in jenem Schriftenwechsel handelt, beleuchtet wird. Dieß beabsichtigen in Kürze die gegenwärtigen Zeilen durch einen Ueberblick über die wichtigeren Aeußerungen zu thun.

Im Vorworte zur zweiten Auflage seines Commentars zum Römerbrief hatte Dr. Philippi von Rostock den Wunsch ausgesprochen, daß Hofmann seine Auffassung der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, die er eine subjectivistische Umsetzung der biblisch-kirchlichen Lehre nannte, einer Umgestaltung unterwerfen möchte. Hofmann antwortete in dem Februar- und Märzhefte der Erlanger Zeitschrift für Prot. und Kirche von 1856 („be-

gründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs“), indem er behauptete, seine Lehre sey substantiell mit der kirchlichen identisch, und verändere nur den Ausdruck, den der Glaube der Kirche schon in den Bekenntnissen und sofort in der Dogmatik erhalten habe, und zwar so, daß die neue Fassung eine dem Glaubensinhalte eigentlich entsprechendere sey. Wir müssen hier den Satz abdrucken, in dem er seine Versöhnungslehre zusammengefaßt hat. Derselbe lautet (S. 179) „der dreieinige Gott hat sich in Folge dessen, daß sich der Mensch durch Satan's Wirkung zur Sünde hatte bestimmen lassen, welche ihn zum Gegenstande des Zornes Gottes machte, um das mit der Schöpfung gesetzte Verhältniß zwischen ihm und der Menschheit zur vollkommenen Liebesgemeinschaft zu vollenden, in den äußersten Gegensatz von Vater und Sohn begeben, welcher ohne Selbstverneinung Gottes möglich war, nämlich in den Gegensatz des um der Sünde willen der Menschheit zürnenden Vaters und des sündlos dieser Menschheit angehörenden, unter allen Folgen ihrer Sünde bis in den durch Satans Wirkung ihm widerfahrenen Tod des Verbrechers sich bewährenden Sohnes, so daß, nachdem Satan dieses Aeußerste an ihm gethan hatte, was er dem Sündlosen in Folge der Sünde zu thun vermochte, ohne etwas Anderes als die schließliche Bewährung desselben zu erreichen, nunmehr das Verhältniß des Vaters zum Sohne ein Verhältniß Gottes zu der im Sohne neu beginnenden Menschheit war, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechtes, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt war“. Dieser nicht eben leicht faßliche Satz ist das Thema des ganzen darauf folgenden Streites geworden. Hofmann zieht nun aus demselben zwölf Abweichungen von der kirchlichen Lehrfassung, er bezeichnet jedoch als belangreich unter denselben nur die drei: daß er erstens nicht von Christi Gesetzeserfüllung, und ebenso auch zweitens nicht von seiner Uebnahme unserer Strafe also überhaupt seinem Thun und Leiden als einem für uns stellvertretenden rede, sondern statt dessen von der Selbstbewährung seiner Gottessohnschaft, auch unter allen Folgen der Sünde, soweit diese bei dem Sündlosen eintreten konnten, und daß er drittens die ganze Geschichte Jesu von der Menschwerdung bis zum Tode als den Vollzug jenes Gegensatzes, in

welchen sich der dreieinige Gott zur Umwandlung des Verhältnisses der Menschheit zu ihm begeben habe, auffasse (S. 184. vgl. 181). Aber gerade um dieser Abweichungen willen, meint er, entspreche seine Fassung dem Inhalte des Glaubens besser als die kirchliche. Die letztere, das heißt die Lehre von der Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit durch ein stellvertretendes Eintreten Christi führe unmittelbar zu einer arithmetischen Behandlung der göttlichen Forderung und der Leistung Christi, welche immer unangemessen bleiben müsse; und eben weil sich dabei Rechnung und Gegenrechnung der Natur der Sache nach nicht decken können, sey diese ganze Betrachtungsweise auch nicht geeignet, der göttlichen Heiligkeit ihr volles Recht widerfahren zu lassen. Ebenjowenig aber stelle sie die Gnade Gottes in das rechte Licht, welcher vielmehr durch den Schein Eintrag geschehe, als ob sich Gott zu allererst bezahlen lasse, um gnädig seyn zu können. Und endlich fehle dabei ganz der Anknüpfungspunkt für den lebendigen Glauben; denn von dem Vollzug der Sühne sey zunächst gar kein unmittelbarer Uebergang zur bewirkten Versöhnung zu sehen, und man könnte hiedurch auf einen bloß passiven, unlebendigen Glauben geführt werden (S. 186 f.). Alle diese Mängel nun fallen bei seiner eigenen Lehre weg. Hier sey die That Christi so gefaßt, daß unmittelbar ihre Wirkung darin liege; es sey daher offenbar, daß sie so auch im Glauben lebendig angeeignet werden könne, und zugleich müsse doch dieser Glaube das volle Bewußtseyn haben, daß er es mit der reinen Gnade Gottes zu thun habe (S. 188 f.). Aber auch die Heiligkeit Gottes sey hier viel besser gewahrt, indem die That Christi nicht als Stellvertretung für uns gefaßt werde, sondern als die That Gottes, der sich mit sich selbst in Gegensatz begeben habe, um die Sünde aufzuheben, und als der menschgewordene Sohn einestheils doch sündlos bleibe, und anderen Theiles alle Folgen und Angriffe der Sünde ertrage, und sich in diesem kämpfenden Ertragen nur um so mehr bewähre (S. 190). Dieß sind die Hauptgedanken dieser Entgegnung, die schärfer als manches Nachfolgende in die Streitfrage hineinschauen läßt.

Hiegegen trat nun Philippi selbst mit einer eigenen kleinen Schrift („Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungs-

lehre") auf, in welcher er theils seinen Vorwurf zu begründen, theils die kirchliche Lehre zu vertheidigen suchte. Wir übergehen den Aufruf an den Gegner zur Bekenntnistreue, mit dem sich diese Schrift einleitet, und halten uns an die sachliche Ausführung. Philippi geht (S. 29) für die kirchliche Lehre zunächst zurück auf die Wurzel derselben; er findet sie in der vollen Energie des Schuld- bewußtseyns; dieses gelangt zum Frieden nur durch die Gewiß- heit, daß ein anderer stellvertretend die Schuld getragen hat. Dieser Grundlage in der geistlichen Erfahrung entspricht dann, was wir über die Eigenschaften Gottes, Liebe und Heiligkeit, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu halten haben (S. 33). Sie sind ursprünglich ganz ineinander, auch dem Menschen gegenüber; aber, nachdem die Sünde eingetreten, müssen sie sich gesondert erweisen, oder vielmehr der Heiligkeit Gottes muß zuerst Genüge geschehen, damit die Liebe Gottes sich wieder erweisen könne, wenn diese nicht zur Selbstwegwerfung werden soll. Indessen ist die Liebe auch bei dem Erlösungswerke das eigentlich Schaffende; denn sie allein ist die Ursache, daß Gott nicht den Tod des Sünders eintreten läßt, sondern jenen Tausch vornimmt (S. 34 f.). Aber der Ge- rechtigkeit konnte auf keine andere Weise Genugthuung geschehen; diese mußte unendlich werthvoll seyn, eben wie sie nur der Gott- mensch darzubringen vermochte, weil durch die Sünde als Ver- lezung der unendlichen Majestät Gottes die Menschheit eine un- endliche Schuld auf sich geladen hatte (S. 38). Der Behaup- tung, daß bei Annahme der Stellvertretung doch die Rechnung nicht zutreffe, stellt er den Satz entgegen: es komme nicht darauf an, daß Christus eben das gethan und gelitten, was wir hätten thun und leiden sollen, sondern nur daß der Sünde gegenüber das volle Recht der Heiligkeit Gottes zur Geltung gebracht werde. Obwohl man auch sagen dürfe, Christus habe die Höllestrafe für uns erduldet, welche wesentlich und hauptsächlich in der Gott- verlassenheit bestehe (S. 39) (und nur subjectiv beim Sünder sich in der Verzeihung des bösen Gewissens reflectire), so sey doch vielmehr die Hauptsache der Gehorsam Christi, in welchem er der göttlichen Heiligkeit genug gethan, und indem er denselben bis in seinen Tod bewies, eben dadurch den Tod als Sündenstrafe er- litten habe (S. 40. 42). So sey beides zugleich geschehen, die

Estrafe vollzogen, und das Gesetz, dessen Forderung durch die Verhängung der Estrafe nicht aufgehoben wurde, vollbracht, und zwar liegt ein besonderer Nachdruck darauf, daß Beides in ungetrennter Einheit geschieht (S. 40). Dieß ist die wohlbekannte kirchliche Lehre, die Philippi, wie er sagt, dem Bekenntnisse der Kirche gemäß vorträgt, wenn gleich darin, wie er die Forderung der göttlichen Heiligkeit und danach auch das Wesen der Leistung Christi bestimmt, sich nicht unerhebliche Einflüsse neuerer Denkweisen leicht erkennen lassen. Denn daß es sich nicht sowohl um den Ersatz der fehlenden menschlichen Leistung, als vielmehr nur um die unbedingte Anerkennung der göttlichen Heiligkeit handle, das ist ein Satz, der auf der Anschauung des Gesamtwerkes Christi unter der Kategorie der göttlichen Selbstdarstellung beruht. Und es ist leicht zu sehen, wie auch dem Tode Christi damit die eigentliche Spitze abgebrochen werden muß. Was aber nun Hofmanns Lehre betrifft, so findet Philippi, daß sie auch dem Sünder gegenüber nur eine ungebrochene Liebe Gottes kenne (S. 44) und keinen Zorn als Princip des göttlichen Handelns, weshalb sich eigentlich auch gar nicht die Stellung Gottes zum Menschen verändere, sondern nur die des Menschen selbst. Daher geschieht auch der göttlichen Gerechtigkeit keine Genugthuung durch Christum; sondern Gott setzt eben in ihm einen neuen Anfang der Menschheit. Sein Tod ist nur seine höchste Selbstbewährung; derselbe widerfährt ihm vom Satan aus, aber nicht von Gott (S. 47). Eben damit nun falle auch die Rechtfertigung als *actus forensis* (S. 50); sie sey nach dieser Lehre nur da, wo der Mensch sich seiner Zugehörigkeit zu dem neuen Menschheitsleben bewußt wird, und sie sey deshalb nie vollendet vorhanden, sondern nur in dem Maße, in welchem das neue Leben wächst. — Hieran schließt sich noch ein Bedenken gegen das Hofmann'sche Verfahren im Schriftbeweis im Allgemeinen (S. 57 f.). — Philippi will die *dicta probantia* in ihrer Bedeutung aufrecht erhalten, weil die klare Schriftlehre in unzweideutige Spitzen auslaufen müsse —, und endlich eine beispieelsweise Beleuchtung der Stellen Matth. 20, 28. 2. Kor. 5, 21. Gal. 3, 13. zu Gunsten ihrer kirchlichen Auslegung.

Dieser erste Redenwechsel hat im Grunde den Gegensatz klar genug herausgestellt. Philippi hat trotz jener verlorenen modernen

Säße in der Hauptsache das kirchliche Dogma vertreten und hervorgehoben, worauf es demselben ankommt. Auch hat er die Bezüge, welche bei dem Gegner vorherrschen, wohl nicht unrichtig bezeichnet; er hat sich aber freilich auch damit genügen lassen, und ist jenem nicht gerecht geworden, insoferne er die denselben eingegliederten Bezüge, gleichsam den Einschlag des Gewebes kurzweg unbeachtet gelassen hat. Es ist ganz richtig, daß der Ausgang von der göttlichen Liebe bei Hofmann vorherrscht, und die strafende Gerechtigkeit nicht das Motiv für den Tod Christi ist. Aber das ist doch auch deutlich, daß er den Rathschluß der Liebe sich nur durch die eigenthümliche Offenbarung der Heiligkeit vollziehen läßt, und daß er diesen Vorgang als einen ökonomischen Proceß des göttlichen Lebens zu begreifen sucht. Ebenso ist ganz richtig, daß er als die Grundlage der Rechtfertigung nicht sowohl die Zurechnung, sondern vielmehr den Glauben als das wiederhergestellte Verhältniß der Menschheit betont, aber dieses Verhältniß ist doch nur im Sohne selbst, und in ihm ganz wiederhergestellt. Und endlich ist allerdings ganz klar, daß Hofmann den Tod Jesu nicht im eigentlichen Sinne als stellvertretendes Straßleiden ansieht, wie er denn das Wort von der Stellvertretung, welches manche Andere in freierem Sinne sich angeeignet haben, entschieden ablehnt; aber er übernimmt sein Leiden doch eben als die Folge der Sünde; er bewährt darin seine Heiligkeit, aber in einer Weise, welche durch die gottgeordneten Folgen der Sünde so nothwendig geworden ist. Man kann daher wohl sagen, Hofmann stehe in gewisser Beziehung unter dem Einflusse der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, aber nicht einfach ihn damit zusammenwerfen (S. 501). Auch Philippi hat den Ausgangspunkt seiner eigenen Glaubenslehre aus dieser Quelle, aber er gehört darum nicht der Schule an. Sein Urtheil also hielt sich so ziemlich im Groben.

Darum war es nun auch für Hofmann nicht schwer, in dem ersten Stücke der: „*Schusschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren*“ die Anklage einer Verfälschung seiner Lehre zu erheben, was er freilich in ziemlich herber Weise gethan hat. Müssen wir ihm in der Abwehr der aus oberflächlicher Auffassung entsprungenen Unterstellungen sein Recht lassen, so hat andererseits sein weiteres Eingehen auch gezeigt, wie schil-

lernend zum Theil seine Begriffe sind, und wie künstlich ihre Verknüpfung. Er entwickelt aus dem oben abgedruckten Sage hier (S. 7 f.) zehen Thesen, welche seine Versöhnungslehre näher darlegen sollen. Hier ist nun allerdings der Haß Gottes gegen die Sünde, der Zorn gegen die sündige Menschheit als der Beweggrund, der die Liebe Gottes nöthigte, ihr Erlösungswerk eben in dieser Weise zu vollziehen, stärker betont, auch der Begriff der Sühne ist angewendet für das, was Jesus gethan, und es ist diese sogar als eine Gegenleistung für die Ursünde bezeichnet. Es ist gesagt, daß sich der Sohn unter den Zorn Gottes gegen die Menschheit gestellt habe, daß er den Gehorsam in der gesetzlichen Form übernommen habe, und daß jene Sühne mit seinem Tode vorhanden sey. Aber die Sühne für die Sünde ist eben doch wieder nur der neue Anfang in der Menschheit, mit dem er den Anfang der Sünde beseitigt, der Tod hängt damit nur insofern näher zusammen, als er die Vollendung der heiligen Lebensbewährung ist, und der Gegensatz, in welchen sich der dreieinige Gott begeben hat, ist nicht sowohl der Ausgleichungsprozeß der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit, sondern es ist der Gegensatz des seligen Vaters und des Sohnes in seiner Selbstentäußerung. Wir haben somit hier eigentlich nicht ein Gegenüber von zwei Lehren, die in der Sache eins wären, und nur der Form nach in Begriffen und Worten von einander abweichend, sondern wir sehen größtentheils auf beiden Seiten die gleichen Worte gebraucht, aber in verschiedenem Sinne. Die Sühne ist in der kirchlichen Lehre in erster Linie die der Strafe, bei Hofmann ist sie die Gutmachung der Sünde (vgl. S. 19). Daher ist es ganz folgerichtig, daß sich auch Hofmann fortwährend gegen den Begriff der Stellvertretung wehrt. Nicht das ist hiefür das Wichtigste, daß er die Vorstellung vermeiden will, Christus habe eben das gethan und gelitten, was wir hätten thun und leiden sollen, denn eine solche enggefaßte Identität des Geschehenen, welche eigentlich mit der Verschiedenheit der leistenden Personen unverträglich wäre, hat auch die Kirche nie gedacht. Daß ein Anderer das Nämliche auch nur auf seine, also eine andere Weise leisten kann, liegt ja im Begriffe der Stellvertretung. Aber das macht für Hofmann die Anwendung seines Begriffes unmöglich, daß ihm

eben der herrschende Begriff die mystische Einheit der Menschheit mit Christo als ihrem Haupte ist (S. 19), wonach wir nicht sowohl durch ihn, als in ihm (S. 20) versöhnt sind. Seine Auffassung ist schließlich doch keine andere, als daß Gott die Sünde nicht vergeben wollte, als auf einem Wege, der zugleich ihr wirkliches Aufhören sicher stellte, also indem er die Menschheit in dem heilig bewährten Sohne anschaut. Wird diese Gemeinschaft so vorangestellt, so ist ein vorausgehendes Straßleiden Jesu überflüssig oder vielmehr unmöglich. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß das Leiden des Erlösers seine besondere Bedeutung hat in dem, was er zur Versöhnung der Menschheit thut, aber es ordnet sich damit nur unter und ein in die erlösende Kraft, die sein Kommen und seine Selbstdarstellung hat. Es ist in dieser Rücksicht sehr lehrreich, was Hofmann in der Bertheidigung seiner Auslegung von 2 Kor. 5, 21. sagt (S. 29). Christi Tod habe eine ähnliche Bedeutung wie der des Opfthieres im Sündopfer. Das Thier leidet seinen Tod nicht als Strafe, es leidet aber nur was es leiden kann, und dieß ist eine Zahlung für die Sünde. Nur in diesem Sinne hat sich auch Christus für uns zur Sünde gemacht. Wenn man freilich bedenkt, daß Jesu Leiden zur Abwehr der Sündenstrafe ein bewußtes und freiwilliges war, so ist schwer abzusehen, wie hier nicht von selbst eben das eintreten sollte, was die Kirchenlehre ihm zuschreibt, nämlich die Empfindung des Zornes Gottes über die Sünde (nicht bloß eines durch diesen Zorn geordneten und ihn treffenden Elendes). Aehnlich ist es mit der Erklärung über die Gottverlassenheit Jesu gegen Philippi (S. 18), wonach dieselbe darum Nichts mit der Sündenstrafe gemein hat, weil sie nicht Ausschließung aus der Gottesgemeinschaft war, sondern nur eine Entbehrung aller Beweise der hilfreichen Nähe Gottes. Wie ist diese Entbehrung, wenn sie lebendig gefühlt wird, anders zu denken, denn eben als das Bewußtseyn der entzogenen Gottesgemeinschaft? Aber hier ist eben die Grenze, welche bei Hofmann nicht überschritten werden soll, weil diese Anerkennung die Alles beherrschende Anschauung stören würde. So ist zwar allerdings auch gegen Philippi hervorgehoben, daß das Leiden Christi nicht ein vom Satan eigenmächtig, ohne Gott, gewirktes sey (S. 14). Aber über den Begriff der

Zulassung von Seiten des Vaters kommen wir doch nicht hinaus. Diesem Allem nach verhält sich immer noch die Sache so, daß zwischen der Hofmann'schen und der kirchlichen Lehre eine innere Verschiedenheit ist. Wenn die letztere das höchste Gewicht auf die Sühne durch das stellvertretende Leiden und die Sündenvergebung legt, so hebt Hofmann nicht nur dagegen mehr den Gehorsam Christi und daher die erworbene Kindschaft hervor, sondern das Erste ist bei ihm der erlösende Lebensanfang der durch Christum gesetzt ist, und Genugthuung für die göttliche Heiligkeit, Versöhnung und Sühne sind nur Momente im Proceß, durch welchen sich dieser Anfang herstellt: sie werden daher schillernd und zweideutig, so bald man sie für sich festhalten will.

Dies hat sich wohl auch an der Vertheidigung bewiesen, welche nunmehr Prof. Schmid in Erlangen zu seinen Gunsten versucht hat, in dem er sich über „Dr. v. Hofmanns Lehre von der Versöhnung in ihrem Verhältniß zum kirchlichen Bekenntniß und zur kirchlichen Dogmatik“ aussprach. Diese Schrift hat in die Entwicklung der Erörterung eben deswegen nicht förderlich eingegriffen, weil sie sich auf das Geschäft dieser Vertheidigung, d. h. auf den Nachweis beschränkt, daß Hofmann vom kirchlichen Bekenntniß eigentlich gar nicht, und von der kirchlichen Dogmatik nicht erheblich und wesentlich abweiche. Ihm hierin zu folgen ist der Natur der Sache nach wenig erquicklich und dieses Sammeln von ausgleichenden, mildernenden, beschränkenden, erläuternden Belegstellen aus Hofmanns Werk gibt einen fast peinlichen Eindruck. Zumal da das Ergebnis eigentlich um keinen Schritt weiter führt; denn zuletzt bleibt es eben doch dabei, daß Hofmann unter Sühne nichts anderes als eine gutmachende Leistung versteht, welche in ihre volle Bedeutung dadurch eintritt, daß sie, nämlich das Berufsleben des Gerechten, Alles von der Sünde erduldet und dadurch doch nicht gebrochen wird (S. 18 f. S. 28), und daß die Herstellung des Gnadenverhältnisses an die Stelle der Aufhebung der Schuld getreten ist (S. 28) und darum allerdings von einem Straßleiden Jesu in keiner Weise die Rede seyn kann (vgl. S. 35). Ja dieß Alles ist eben durch das Pressen der Worte nur um so deutlicher geworden. In den Bekenntnisschriften, sagt Schmid, sey die kirch-

liche Lehre noch nicht entwickelt. Dabei ist für die hier behandelte Frage von Wichtigkeit, daß er nicht nur zwischen Bekenntniß und Dogmatik der Kirche scharf unterscheidet, sondern daß er auch im Bekenntnisse selbst die eigentlichen aus der Schrift genommenen Thesen, und die dogmatische Ansicht über dieselben, die Bekenntnißsubstantz und die damit verbundene Theologie der Confessoren unterscheidet, und nur jenen Kern als bindend anerkennen will. Ein solcher Unterschied darf und muß gewiß gemacht werden, eine andere Frage aber ist, ob, dieß einmal zugegeben, diejenige bindende Kraft auch jenes Bekenntnißkernes für die ganze Entwicklung der Theologie, die hier vorausgesetzt ist, noch festgehalten werden kann, und nicht das ganze Verhältniß zu den Bekenntnissen ein freieres und lebendigeres werden muß.

Neben Schmid hat auch Luthardt das Wort für Hofmann ergriffen, bei Gelegenheit einer Anzeige der neuen Auflage von Tholucks Commentar zum Römerbrief im Januarheft (1857) des Reuterschen Repertoriums, indem er namentlich den Rechtfertigungsbegriff Hofmann's im Römerbrief nachzuweisen versuchte. Wir können ihm hier nicht in die Fregese folgen; ein neues Licht auf das Dogma selbst ist auch hier nicht gefallen, und schwerlich werden Viele sich für diese Deutung der großen Stellen in jenem Briefe gewonnen finden.

Ein lebhaftes Interesse aber mußte es nun erwecken, daß auch Thomasius in Erlangen sich berufen fühlte, ein Wort in den Streit zu reden: das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Hofmanns, 1857, welcher Schrift ein Nachwort von einem weiteren Mitgliede der Fakultät in Erlangen, Dr. Harneck, angehängt ist. Was Thomasius in erster Linie will, spricht der Titel seiner Schrift aus, nämlich feststellen, was das lutherische Bekenntniß von der fraglichen Lehre sey. Auch er stellt sich hierbei von vorneherein auf den Standpunkt wie Schmid: er will nicht den Wortlaut der Bekenntnisse zu Grunde legen, sondern er glaubt, daß es gelte, aus demselben die eigentliche Bekenntnißsubstantz auszuscheiden, welche dann allein als bindend für die Theologie betrachtet werden könne. Diese Substantz ergibt sich ihm theils durch das docemus et confitemur selbst, theils durch

den jedesmaligen Zusammenhang einer Lehre mit der Rechtfertigungslehre, und die Abwehr der entsprechenden Gegensätze. Die Versöhnungslehre ist eine Voraussetzung der Rechtfertigungslehre, aber es gilt den Nachweis, ob diese Voraussetzung von den Symbolen selbst als ein wesentliches Moment des christlichen Glaubens bezeichnet und in bekennnißmäßigem Ausdrucke hergestellt wird (vgl. S. 2—5). Zunächst nun geht er auf die Lehre der älteren kirchlichen Bekenntnisse näher ein und erweist, daß die Augustana, insbesondere aber die Apologie, wozu auch noch eine Bestätigung im großen Katechismus kommt, allerdings ganz positiv die Sätze aussprechen, daß Christus in seinem Tode die Schuld der Menschen auf sich genommen und ihre Sündenstrafe stellvertretend erlitten habe, daß er eben damit Gott die erforderliche Genugthuung geleistet und seinen Zorn gesühnt, ihn mit der Welt versöhnt hat, und daß dieser auf solchem Wege die Gnade Gottes, Sündenvergebung und Rechtfertigung erworben ist (vgl. S. 17). Diese Sätze werden bestätigt durch die Folgen, welche sie in der Rechtfertigungslehre haben, und die Auffassung der menschlichen Schuld, welche dieser zu Grunde liegt, und nach diesem Zusammenhang spricht Thomasius jener Lehre den Charakter eines Fundamentalartikels zu (S. 21), während er sich darüber noch 1850 im April- und Maiheft der Erl. Zeitschr. anders ausgesprochen hatte. Er geht aber zur weiteren Bestätigung dieses Ergebnisses auch auf die Beleuchtung des ganzen Gedankenkreises der Reformatoren über Versöhnung und Versöhnungstod Christi ein, wie sich derselbe in ihren Privatschriften darlegt. Er zeigt, wie sich bei Luther alle Momente jener symbolischen Denkweise unzweideutig ausgeführt finden, und wie derselbe nach seiner großartigen und kühnen Weise sich selbst nicht scheut, den stellvertretenden Christus als den Träger der Sünde mit der ganzen Empfindung ihrer Schuld und Strafe, selbst der Hölleangst zu schildern (S. 25 ff.). Obwohl Luther außerordentlich reich an mannigfaltigen Anschauungen über das Leiden Christi ist, auch die Vorstellung von einem Rechtshandel mit dem Teufel erneuert (S. 30) und wiederum ganz von der siegreichen Macht des gottmenschlichen Wesens und Lebens ausgeht (S. 31), so bildet doch die Versöhnung mit Gott durch die stellvertretende Genugthuung das Centrum für alle Ra-

dien seiner Betrachtungsweise (S. 33). Weit einfacher im Sinne dieser Lehre spricht sich Melancthon aus, und mit ihm eine Reihe großer Zeitgenossen und Schüler. Die Concordienformel nun hebt bekanntlich, im Unterschiede von den älteren Bekenntnissen, auch den thätigen Gehorsam Christi als Ursache der Versöhnung hervor. Dieß ist nach Thomastius nicht bloß so zu denken, daß nunmehr die thätige Selbsthingabe des Erlösers in das Leiden, wie im Tode so auch schon im ganzen vorangehenden Leben erkannt würde (S. 43), sondern es ist eine Ergänzung der Lehre, welche in der Rechtfertigungslehre selbst ihre Wurzel hat. Die Rechtfertigung hat eine negative und eine positive Seite, die Sündenvergebung und die Gerechtmachung; wie jene durch das stellvertretende Straßleiden bewirkt wird, so fordert diese als Ursache die Zurechnung der Heiligkeit und Gesetzeserfüllung Christi (S. 43 f.). Die Elemente dieser Ansicht finden sich schon bei Luther, eingehender wurde dieselbe jedoch erst im Osiandrischen Streite entwickelt (S. 47). Osiander hatte an dem historischen Werke Christi, dem er übrigens wie bekannt, nur einen negativen Erfolg und noch nicht die positive Rechtfertigung des Sünders (in seinem Sinne) zuschrieb, den passiven und activen Gehorsam, jenen als Sühne für unsere Schuld, diesen als stellvertretend für unseren nach der Sündenvergebung noch unvollkommenen Gehorsam unterschieden (S. 49 f.). Seine Gegner spalten sich in Beziehung auf diesen Punkt in zwei Richtungen (S. 53). Die Melancthonsche Richtung und ein großer Theil der strenglutherischen Theologen nehmen Christi Gehorsam und Leiden zusammen, sie reden einfach von dem Opfergehorsam Christi als dem Erwerbungsgrund unserer Rechtfertigung (S. 53 u. 55). Die andere, vornehmlich durch Flacius und Menius vertretene, aber auch in mehrere antioxiandristische Gutachten übergegangene (S. 61 f.) Richtung bezieht das Verdienst Christi auf den Doppelcharakter der Sünde als Uebertretung und Unterlassung (S. 58) und legt es demnach in die beiden Seiten, die Erduldung der Strafe und die Leistung des dem Gesetze schuldigen Gehorsams (S. 60) auseinander. Beides gehört übrigens unzertrennlich zusammen und bewirkt in dieser Einheit sowohl die Nichtzurechnung der Schuld als die Zurechnung der Gerechtigkeit (S. 63 f.). Zwar versuchten Einige hiebei sowohl historisch den

thätigen Gehorsam Christi in seinem vorausgehenden Leben und den leidenden in seinem Tode zu unterscheiden als auch die Folgen beider für die Rechtfertigung auseinanderzuhalten, im Allgemeinen aber hielt man vielmehr an der Untrennbarkeit beider Seiten fest (S. 66, 70). Und in dieser einfacheren Gestalt, in welcher diese Richtung mit der Melanchthonischen fast zusammentrifft — nur daß diese den activen und passiven Gehorsam gar nicht zu unterscheiden pflegt, und daher bald nur vom Tode, bald nur vom Gehorsam spricht (S. 76) — ist diese Lehre in eine Reihe von Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen (S. 72 ff.), zuletzt in die Concordienformel (S. 80) übergegangen. Die Sühnung der Schuld durch stellvertretendes Leiden aber kam dabei überall gar nicht in Frage (S. 81) und auch die Concordienformel setzt voraus, daß Christus eben das gethan und gelitten habe, was wir zu thun und zu leiden schuldig gewesen wären. Nach dieser sehr klaren und eingehenden geschichtlichen Ausführung, welcher zum Theil die 1845 vom Verf. lateinisch herausgegebene Geschichte des Dogma's vom activen Gehorsam zu Grunde liegt, wendet sich Thomasius auch noch zu der kirchlichen Dogmatik, indem er bestreitet, daß dieselbe wesentlich über das Bekenntniß hinaus gehe: sie habe dasselbe vielmehr nur als System reproducirt (S. 86). Sie habe dabei zwar zum Theil zu viel distinguirt, aber doch die höchste Einheit in der That Gottes, nämlich die Einheit der Liebe und Gerechtigkeit klar festgehalten (S. 88 f.), auch das äußerliche Gegeneinanderrechnen von Schuld und Genugthuung falle ihr nur theilweise zur Last (S. 91). — Nach diesem Allem kann nun kein Zweifel seyn, daß Thomasius die Hofmann'sche Lehre als nicht mit der kirchlichen übereinstimmend ansehen wird. Er zeigt, daß Hofmann dem Grundgedanken des Bekenntnisses von einem stellvertretenden Strafleiden etwas ganz Anderes entgegenstellt, wenn Gott nach ihm zwar auch die Absicht hat, die Strafe an der sündigen Menschheit nicht vollziehen zu müssen, aber deshalb doch nur ein Leiden ihm widerfahren läßt, und es nicht über ihn um seiner Gerechtigkeit genug zu thun verhängt (S. 99 f.). Es ist eine ganz andere Anschauung über Mittel und Weg der Genugthuung vorherrschend, indem die Heiligkeit Gottes eben in der Bewährung des Sohnes unter seinem Leiden sich beweist,

nicht aber eine Leistung an die richterliche Strafgerechtigkeit Gottes erfolgt (S. 102). Damit muß sich das Bewußtseyn Christi ganz anders gestalten, es bleibt ohne die Erfahrung des Fluches, und der Zorn Gottes bleibt außerhalb des Verhältnisses von Vater und Sohn (S. 103), die Forderung Gottes an den Sünder und die Leistung des Sohnes könne sich nicht mehr decken (S. 104). Thomasius wird Hofmann darin gerecht, daß er seine der kirchlichen Anschauung verwandten Sätze, welche Philippi einfach bei Seiten gelassen hatte, anerkennt. Aber er sucht nun zu zeigen, daß diese Sätze entweder zur Anerkennung der ganzen kirchlichen Lehre führen müssen, oder durchaus keinen Halt haben. So sey es mit dem Satze, daß Gott seiner Heiligkeit im Tode Christi genug gethan, so lange dieser Tod doch nur als Werk des Bösen betrachtet wird, da es hiebei immer nur zu einer, dem göttlichen Zorne unterworfenen Manifestation des Hasses der Sünde gegen den Heiligen, nicht aber zu einer Bethätigung jenes Zornes selbst kommt (S. 105). Und ebenso wenig lasse sich der Satz, daß Christi Werk allein uns versöhnt, mit dem andern vereinigen, daß doch Gott das Leiden Christi nicht erst zur Bedingung seiner Gnade gemacht habe (S. 106), die Auerkennnisse Hofmanns (in der I. Schutzschrift), „daß der Sohn Gottes vermöge des göttlichen Heilswillens dem Zorne Gottes gegen die sündige Menschheit unterstellt worden sey,“ und „daß Gott der Heilige sich eben damit ermöglicht habe, die sündige Menschheit, ohnerachtet ihrer Sünde, zu lieben,“ würden allerdings ganz in die kirchliche Lehre hineinführen, aber es fehle ihnen aller bestimmtere Halt (S. 107 ff.). — Philippi und Thomasius haben sich beide die Aufgabe gestellt, die Hofmann'sche Lehre mit der kirchlichen zu vergleichen. Jener wirft ihm Abweichung vor, dieser findet zuletzt in seiner Fassung eine unklare und halbe Stellung.

Das Nachwort von Dr. Harnack verbreitet sich über die Stellung der Theologie zum Bekenntnisse, fordert eine substantielle Gebundenheit durch das Letztere; auch die Theorie in den Symbolen gehöre zum Gehalte derselben, sofern sie organisch mit den eigentlichen Bekenntnißsätzen zusammenhänge, und so sey die Aufgabe der Theologie, das Ganze der Symbole in dieser organischen Einheit zu reproduciren. So glauben wir die Ausführung in

der Kürze wiedergeben zu können. In der Frage selbst erklärt sich der Verfasser gegen Hofmanns Lehre.

Nachdem sich sofort auch die theologische Fakultät zu Dorpat veranlaßt gefunden, um des „wahren Friedens der Kirche“ willen, in einer kurzen Erklärung in der kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth und Mejer (1857 Jan.) sich wenigstens über den Mangel an „Einfalt“ in Hofmanns Lehre, und noch mehr über die nicht löbliche Bitterkeit in der Schusschrift desselben gegen Philippi auszusprechen, so hat Hofmann nun in einer zweiten Schusschrift jüngst auch die Antwort an Thomasius und Harnack gegeben. Gegenüber von dem Letzteren läßt er sich eben auf die Frage des Verhältnisses der Theologie zum Bekenntnisse ein. Harnack hat es nach ihm darin versehen, daß er von einer äußeren Freiheit und dem Mißbrauche derselben redet. Hofmann dagegen will nur von einer innern wahren Freiheit, welche eben im Glauben gebunden ist, wissen S. 6 f. Uns scheint damit die praktische Frage nicht viel gefördert zu seyn, da die Bekenntnisse eben nicht etwas bloß Innerliches sind, sondern auch einen äußeren Buchstaben haben, wie denn auch eine neuerliche Abhandlung über Freiheit und Gebundenheit in der Erlanger Zeitschrift nicht aus diesem Cirkel herauszukommen scheint. Hofmann hat dagegen sich nun auch näher auf die Frage eingelassen, was eigentlich als bindende Bekenntnißsubstanz in den Symbolen anzusehen sey. Es ist anerkennenswerth, daß er mit großem Ernste gegen eine einschleichende Gleichstellung der Symbole mit der Schrift selbst in die Schranken tritt. Weiter will er aber (vgl. S. 14 f.) nur das in den Symbolen als Bekenntniß angesehen seyn lassen, was sich kirchengeschichtlich als eine Lehre nachweisen läßt, über welche man sich bei der Abfassung der Symbole durch eine Bewegung im Glaubensleben klar geworden ist. Dieß zweckt darauf ab, eben den Versöhnungsbegriff, der den Symbolen zu Grunde liegt, nicht als Bekenntnißgehalt gelten zu lassen, weil über und für diesen Modus nicht gekämpft wurde. Aber man wird gegen diesen Satz mit Recht einwenden können, daß derselbe zu einer ganz atomistischen Ansicht des Glaubens führen müßte. Wenn sich die Voraussetzungen ändern, wird auch die bewusste Wahrheit, die auf ihnen ruht, eine andere, und wie

dieß im vorliegenden Falle zutrefte, ist an dem Zusammenhange der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre satzsam gegen ihn nachgewiesen worden. Also, entweder muß man mit der Freiheit der Theologie gegenüber von dem Bekenntnisse wirklich Ernst machen, oder man muß den Standpunkt der Gegner Hofmanns anerkennen. Und darnach wird denn auch die Frage zu beurtheilen seyn, ob es sich im gegebenen Falle bloß um eine Veränderung der wissenschaftlichen Lehre, oder des Glaubens der evangelischen Christenheit selbst handle. Auch der einfache praktische Glaube hat seine Geschichte, in der er sich durch verschiedene Anschauungen hindurch entwickelt. Was nun seine wesentliche Forderung sey, das spricht sich allerdings nicht bloß in der entsprechenden Dogmatik aus, sondern ebenso in dem Bekenntniß der Gebete und Gesänge der Kirche und anderen Zeugnissen der Erfahrung. Zuletzt aber muß doch eben der Kern dieser Erfahrung wieder auf wissenschaftlichem Wege nachgewiesen werden. Und wer diese Freiheit nicht anerkennt, hat wohl keine andere Wahl, als sich durch den symbolischen Buchstaben binden zu lassen, was freilich oft genug eben auch zum bloßen Schein ausschlägt. — Der größte Theil dieser zweiten Schutzschrift ist sodann gegen die Beweisführung gerichtet, in welcher Thomasius die kirchliche Lehre Luthern zugeschrieben hatte, Hofmann bemüht sich durch eine sehr zahlreiche Sammlung von Stellen aus Luther und eine eingehende Betrachtung derselben nachzuweisen, daß Luther jene kirchliche Ansicht gar nicht gehabt habe, daß bei ihm vielmehr eine ganz andere Ansicht von dem Werke Christi, der Hofmann'schen sehr nahe stehend oder damit identisch, herrsche. Einmal liege die Anschauung zu Grunde, daß Christus in das ganze menschliche Leben mit seiner gottmenschlichen Natur eingegangen sey, um dadurch auch unser Leben umzugestalten. Hierbei aber sey sodann zur Vollendung dieses Werkes erforderlich gewesen, daß er in dem Kampfe mit den Gewalten, denen der Mensch durch die Sünde unterworfen war, und in deren Gebiet er sich begab, Gesetz, Tod, Teufel, Hölle als Sieger hervorgegangen sey, welcher Sieg eben auch damit uns zu gut komme. Nur insoferne er von diesen feindlichen Gewalten alles Schwere erlitten habe, was dieselben dem Menschen eben als dem vom Fluche betroffenen Sünder zufügen

konnten, werde von ihm gesagt, daß er Gottes Zorn getragen. Dieß Alles habe er aus göttlicher Liebe unternommen. Von einem stellvertretenden Strafleiden aber, welches erst die göttliche Gnade möglich machen würde, sey nicht die Rede. Wir haben schon verschiedene Versuche erlebt, die lutherische Versöhnungs- oder Erlösungslehre in einem von der kirchlichen abweichenden Sinne darzustellen, den bedeutendsten in neuerer Zeit von Weisse. So wenig als seine Vorgänger wird Hofmann auf eine allgemeine Zustimmung der Einsichtigen rechnen dürfen. Es ist im Wesentlichen eine längst bekannte Sache, daß auch in dieser Lehre bei Luther mehrere Weisen nebeneinander hergehen und fast nur durch seine großartige Symbolik und die prophetische Freiheit seines Redens zu vereinigen sind. Begreiflicher wird dieß hier, wenn wir bedenken, daß die der Reformation vorausgehende Theologie gerade das Verdienst Christi in der Regel in einer Reihe verschiedenartiger Gesichtspunkte darzustellen gewöhnt war, und die eigenthümlich evangelische Lehre, die ja (wie Thomasius S. 5 mit Recht bemerkt) mit der Anselmischen keineswegs einerlei ist, sich hieraus erst zu entwickeln und durchzuringen hatte. Luther stellt nun allerdings sehr oft das ganze Werk Christi unter dem Gesichtspunkt der Erlösung durch die Vereinigung seines gottmenschlichen Lebens mit dem unsrigen dar. Daneben aber kennt er ganz entschieden ein stellvertretendes Leiden des Zornes Gottes und der ganzen Sündenstrafe, ja des intensivsten Sündengefühles selbst. Er greift zugleich allerdings mit Vorliebe auf die Vorstellung vom Kampfe des Teufels mit Christo zurück, und dehnt dieselbe auch vom Teufel auf das Gesetz und den Tod aus. Allein er spricht deutlich genug dabei aus, daß in Wahrheit hiebei der Zorn Gottes, welchem eine entsprechende Genugthuung geleistet werden mußte, die letzte und die eigentlich bewirkende nicht bloß zulassende Ursache dieses Leidens ist (vgl. S. 62), und daß damit für die menschliche Schuld und Sünde bezahlt werden mußte. Diesen Gesichtspunkt sucht nun allerdings Hofmann auch gegenüber von den schlagenden Stellen (vgl. S. 56. 61. 65. 66 f. 73), die er selbst angeführt hat, zu verrücken, aber auf eine so künstliche Weise, daß seine Beläge und die daraus gezogenen Schlüsse in grellem Widerspruche stehen. Namentlich muß er der Satisfactionstheorie

fortwährend einen Sinn unterstieben, den sie nie hätte, indem er die Gleichheit der Leistung Christi und der menschlichen Schuld auf eine Weise preßt, daß dadurch sogar der unendliche Werth der ersteren, wie er zu Folge der gottmenschlichen Natur Jesu ist, ausgeschlossen würde (vgl. S. 81 f.), oder indem er die göttliche Gnade und Gerechtigkeit, welche in der Satisfactionstheorie zusammenwirkend gedacht sind, auseinander reißt. Die ganze Beleuchtung der Lehre Luthers ist nicht ohne Verdienst. Aber dasselbe wird in dem Maße geschwälert, als sie nicht in geschichtlicher Absicht und mit unbefangenen Sinne vorgenommen wird. Auch Heppel (Dogmatik des deutschen Protestantismus, II. Bd. S. 186 ff.), der übrigens eine viel lehrreichere Uebersicht der Entwicklung unseres Dogma's im Reformationseitalter gibt, als diese Streitschriften, hat sich in ähnlicher Weise wie Hofmann an Luther versucht. Bei genauer Betrachtung wird sich nicht läugnen lassen, daß es gerade der Satisfactionsbegriff war, welchen die Reformation allein von den zuvor geläufigen Tropen sich aneignete, den sie also nicht bloß, wie man sogar schon meinte, ohne ausdrückliche Anfechtung stehen ließ. Sie gab demselben eine von der früheren (Anselmischen) Fassung verschiedene Gestalt, aber nur im Sinne einer Steigerung, indem sie die Genugthuung eben strenge in dem stellvertretenden Strafleiden fand, und sodann auch den stellvertretenden Gehorsam hinzufügte. In dem letzteren Element ist zunächst die mystische Anschauung Luthers bewahrt. Und was er sonst noch hat, indem er den siegreichen Kampf Christi voranstellt, das geht wohl mit jenem bestimmteren ethischen Begriffe der Satisfaction zusammen. Wir sagen nicht, daß damit die speculativen Elemente seines Lehrens zu ihrem vollen Rechte gekommen seyen. Aber sie kamen es so weit, daß man sagen kann: es sey trotz aller Mängel der nachherigen Ausführung eine und dieselbe Gedankenentwicklung von ihm bis zur Concordienformel und zur kirchlichen Dogmatik, und er selbst sey dem Endresultate dieser Entwicklung nichts weniger als fremd. Ist dem aber so, daß die ganze reformatorische Entwicklung im Unterschied von der scholastischen Lehre so mächtig auf die stellvertretende Genugthuung dringt, so werden wir schon deswegen die kirchliche Lehr sehr sorgfältig stets auf ihre letzten Gründe anzusehen haben, ehe wir sie beseitigen. — Was

nun Hofmann weiter zu seinen Gunsten über die Lehrweise der Concordienformel und das Verhältniß derselben zu den Melancthonischen Symbolen sagt, können wir übergehen, soferne es mehr nur abwehrend gegen Thomasius ist, und sich bei dem fortwährenden Zurückgreifen auf das, was die Ausfagen meinen, wenn sie so und so lauten, ohnehin nur schwer bestimmte Ansichten ermitteln lassen. Auch wir glauben, daß Thomasius dem Neuen, was in der Lehrentwicklung bis zur Conc.-Formel hin sich geltend machte, nicht volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Aber darin hat er gewiß Recht, daß nirgends der Begriff der stellvertretenden Genugthuung aufgegeben ist. — Sehr unterrichtend aber ist der Schlußtheil dieser zweiten Schutzschrift dadurch geworden, daß Hofmann gegen Thomasius noch einmal seine eigene Ansicht von dem Werke der Versöhnung selbstständig entwickelt. Er geht hiebei auf die beiden Sätze näher ein, in welchen Thomasius zuletzt eine Annäherung an die kirchliche Lehre gefunden hatte, die nur consequent durchgeführt seyn sollte, insbesondere auf sein Verhältniß zu dem Satze, daß Christus vermöge des göttlichen Heilswillens dem Zorne Gottes unterstellt worden sey, und wir erhalten hiebei in die letzten Gründe des Gegensatzes einen klaren Einblick, indem dieser nicht abermals ausgeglichen, sondern offen ausgesprochen wird. Zuvörderst ist bezeichnend, daß Hofmann für die Begründung des Dogma's nicht von den Ansprüchen des Gewissens oder Schuld bewußtseyns an einen bestimmten Weg der Sühne wissen will, weil das Gewissen auch irren könne (S. 91), daß er überhaupt das Verfahren verwirft, welches zuerst die Nothwendigkeit der Sühne (S. 101) und der Wahrung der göttlichen Heiligkeit (S. 97) constatiren, und dann hieran die geschehene Hilfe messen und darnach erklären will. Wir sollen vielmehr historisch von dem, was durch Christum geschehen ist (S. 97. 106), ausgehen, und darin das Thun der heiligen Liebe Gottes begreifen. Genauer genommen ist es aber auch nicht der historische, sondern der theologische Standpunkt, und zwar noch näher der objectiv- oder speculativ-theologische, von welchem er ausgeht. Zwar will er zuerst den richtigen Begriff der menschlichen Sünde und Schuld feststellen (S. 97 f.), welche im Unterschied von der satanischen keine directe absolute Verneinung des göttlichen Willens, sondern

nur das widergöttliche Begehren eines vermeinten Gutes sey. Darin liege, daß sie eine Sünde ist, die gesühnt, d. h. wieder zurecht gebracht werden kann. Und hier gerade zeigt sich nun, daß die theologische Betrachtung herrscht; denn daß die Möglichkeit dieser so beschaffenen Sünde so von Anfang an geordnet ist (S. 98), dieß ist die Hauptsache, und beweist zuerst die Liebe Gottes. Die weitere Bethätigung dieser Liebe ist dann die Sühne der eingetretenen Sünde, welche hienach wesentlich göttliche Selbstbefriedigung ist (S. 98). Eben deßhalb ist diese Sühne geschehen durch den Eintritt des Sohnes als des Heiligen in die dem göttlichen Zorn unterworfenen Menschheit, die hiedurch selbst erneuert und geheiligt wird. Den Zorn Gottes über die Sünde hat er daher allerdings erfahren, aber nicht als allgemeine Forderung, sondern so wie es sein Heilandsberuf mit sich brachte (S. 103). Wenn es dann dennoch heißt, der Zorn Gottes gegen die sündige Menschheit habe sich an ihm erschöpft (S. 103. 104), so ist klar, daß damit Nichts weiter gesagt seyn kann, als derselbe höre zu Folge dessen, was hier geschehen sey, auf. In der Hauptsache aber hat diese Erörterung ohne Zweifel den Gegensatz auf den richtigen Ausdruck gebracht. Die kirchliche Lehre geht aus von dem menschlichen Bedürfnisse, die hier vorliegende von der Manifestation und Absicht Gottes. Dieß ist der letzte Grund der Verschiedenheit. Es ist der Gegensatz der Theologie, die auf dem Boden der religiösen Erfahrung steht, und der speculativen Theologie. Und gerade daß es dieser Gegensatz ist, welcher sich in der Führung des zunächst so unerquicklichen Streites, ob ein gewisses theologisches Buch genau mit den kirchlichen Symbolen und der altkirchlichen Dogmatik übereinstimme oder nicht, verbirgt, dieß gibt demselben allein ein höheres Interesse und eine größere Tragweite.

Vielleicht könnte Jemand unserer Bezeichnung des Standpunktes von Hofmann die ausgesprochene Absicht des Schriftbeweises entgegenhalten, das Ganze der christlichen Lehre (in Schleiermacher'scher Weise) von der Erfahrung, von dem christlichen Bewußtseyn aus zu beschreiben. Der Form nach ist diese Absicht allerdings durchgeführt, zum Theile sogar bis zur sonderbaren Uebertreibung, wie wenn bekannte und unzweifelhafte geschichtliche Thatfachen erst aus dem, was wir jetzt vor Augen sehen, auf mühe-

samem Umwege erschlossen werden, was übrigens jetzt in der zweiten Auflage gemildert scheint. Allein dieß ist in der That bloß Sache der Form. Der Inhalt der Lehre aber ist, wie jeder aufmerksame Leser des Schriftbeweises leicht erschen kann, dadurch bestimmt, daß es sich beim Werke Christi um die Bethätigung der von Gott aus geforderten Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, und näher dann um eine geschichtliche Gestaltung des innergöttlichen Verhältnisses handelte. Deswegen, weil dieser theologische Standpunkt vorherrscht, sind die Urtheile ungerecht, welche zuletzt nichts als Pelagianismus in seiner Lehre finden wollen. Im Gegentheile ist das Erlösungswerk vielmehr im Wesentlichen unter den Begriff einer Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung Gottes gestellt, dadurch ist es möglich, daß dann den Elementen der kirchlichen Lehre wenigstens eine relative Berechtigung gelassen wird. Wozu noch kommt, daß das System allerdings kein reines, sondern ein eklektisches ist.

Mit diesem Ergebnisse sprechen wir gerade das Gegentheil von der Ansicht aus, welche über die Hofmann'sche Lehre Ehrard in einem nachher als besondere Schrift (die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, in der heil. Schrift begründet. Eine wissenschaftliche Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf Dr. v. Hofmann's Versöhnungslehre) gedruckten Artikel der Darmstädter Kirchenzeitung ausgesprochen hat. Er glaubt nämlich den Gegensatz der kirchlichen und der Hofmann'schen Lehre auf den der Systeme der Nothwendigkeit und Freiheit zurückführen zu können (a. a. O. S. 18 ff.), und bemüht sich eine innere Verwandtschaft der Hofmann'schen Auffassung mit dem Arminianismus nachzuweisen (S. 24 ff.). Ähnlichkeiten lassen sich am Ende überall herauspressen. Hier besteht namentlich insoferne eine Ähnlichkeit als die Arminianer wie Hofmann einem geschlossenen Lehrsystem gegenüberstanden, von dem sie sich entfernten, dabei aber den Riß möglichst zu mildern suchten, so daß ihre Darstellung wie die Hofmann's reich an Limitationen ist. Im Uebrigen besteht insofern eine Verwandtschaft mit Hofmann, als er die Nothwendigkeit nicht anerkennt, daß der göttlichen Gerechtigkeit erst Genugthuung geschehe. Ob das aber aus einem Freiheitsinteresse abzuleiten? Wir scheint es vielmehr sehr klar zu liegen, daß die

göttliche Liebe, welche jene Genugthuung nicht nöthig hat, eben aus ihres Wesens Nothwendigkeit heraus handelt. Der Standpunkt der Arminianer ist der der endlichen Subjectivität, der Reflexionsmoral, der Hofmann'sche aber legt in den ethischen Verhältnissen, wie am meisten an seiner Rechtfertigungslehre erhellet, durchaus Anschauungen und Kategorien des Seyns unter*). Geringerer als diese Aufstellung möchte in Obrard's Schrift der eregetische Nachweis des Versöhnungsbegriffs im Sinne des stellvertretenden Leidens aus dem Alten und Neuen Testament seyn, der Alttestamentliche Theil geht zwar nicht tiefer ein, dagegen im Neuen Testament hat er ohne Zweifel namentlich in der Beleuchtung der Stellen aus der Apokalypse und den paulinischen Briefen in der Hauptsache das Richtige gegen Hofmann vorgebracht. Die Frage freilich, ob Christus die Höllestrafen erlitten, wird man nicht damit als abgemacht ansehen können, daß dieß gar nicht nöthig gewesen sey, weil nur ausgezeichnete Sünden die ewige Verdammniß verdienen sollen, die Erbsünde aber nur den Tod und den Scheol (S. 62, vgl. 39). So hat es wenigstens Paulus sicher nicht gedacht. -- Uebrigens kann sich Hofmann nicht beklagen, wenn in seinen Ansichten bald dieser, bald der entgegengesetzte Standpunkt gefunden wird. Die Ursache ist seine künstliche Verarbeitung aller möglichen theologischen Bildungstoffe in einer geschräubten Sprache.

In den Beweis, daß allerdings die Schrift eine Sühne durch stellvertretendes Leiden lehre, und daß darauf auch der Zusammenhang des Todes Jesu mit dem Alttestamentlichen Opfer führe, ist neuerdings auch Delitzsch in der Schlußbetrachtung zu seinem Commentar über den Hebräerbrieff eingetreten, und zwar gründlicher als Obrard im Neuen Testament, besonnener im Alten Testament, wo er namentlich nicht wie jener in allen Opfern jenen Begriff als Voraussetzung finden will, son-

*) Aehnlich wie Obrard hat übrigens auch die evangelische Kirchenzeitung 1856, Nr. 80 ff. den Standpunkt Hofmanns als den des historischen Pragmatismus gegenüber der objectiven Teleologie der Kirchenlehre bezeichnet. Das ist nur bei ganz oberflächlicher Ansicht möglich. Derselbe Aufsatz ist vornehmlich gegen Hofmanns Rechtfertigungslehre gerichtet und erhebt gegen dieselbe Beschuldigungen des Pelagianismus wie Philippi gethan hatte.

bern zwischen den einzelnen Gattungen unterscheidet. Deligisch stellt sich Hofmann gegenüber auf den streng kirchlichen Standpunkt. Treffend ist, was er über den Werth des Leidens Jesu sagt, nämlich daß es seine unendliche Intensität und seinen absoluten Werth durch die reine, zarte, gottinnige Unschuld des Ertragenden oder vielmehr sich Dargebenden erhalte (a. a. O. S. 724 f.). Weniger befriedigend, was (S. 726) über die Nothwendigkeit der Ausgleichung zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes gesagt ist: es bewegt sich in den bekannten Voraussetzungen. Ebenso ist über das Verhältniß des Gehorsams und Leidens (S. 731 ff.) und deren ungetheilte Doppelwirkung doch nur Bekanntes in ansprechender Darstellung wiederholt.

Ist durch die beiden letzterwähnten Arbeiten wenigstens ein Beitrag zur Feststellung der exegetischen Seite in der ganzen Frage gegeben worden, so werden wir doch andererseits sagen müssen, daß für die eigentlich dogmatische Rechtfertigung des kirchlichen Dogma's, oder die weitere Entwicklung desselben bisher sehr wenig geleistet worden ist. Konnte es ja doch kaum anders seyn, da von Anfang an die Verhandlung über die persönliche Frage lutherischer Rechtgläubigkeit geführt wurde. Auch auf die alten Einwendungen, welche seit den Socinianern unzähligemale gemacht wurden, und die nun Hofmann wiederholt, insbesondere die drei gegen die Einschränkung der göttlichen Barmherzigkeit durch Gottes Zorn, gegen den Ueberfluß der beiden sich ausschließenden Leistungen Christi, gegen den scheinbaren Mangel an Zusammenhang zwischen Christi Versöhnungswerk und der Wiedergeburt, auf dieß Alles ist keine irgend neue oder besser befriedigende Antwort gegeben worden. Wir werden auch nicht einmal das Gewicht der exegetischen Untersuchungen sehr hoch anschlagen dürfen, wenn doch nicht zu läugnen ist, daß gerade in diesem Gebiete, wo die biblische Lehre mindestens gesagt eine sehr reiche und mannigfaltige ist, eine sichere Erforschung derselben nur im Zusammenhange mit klaren Begriffen über biblische Theologie möglich ist.

Indessen dürfen wir wohl allerdings voraussetzen, daß jener exegetische Nachweis des Sühnebegriffs im engeren Sinne gegen Hofmann, soferne er überhaupt für den der Schrift Kundigen nöthig war, geleistet worden ist, und ich kann hier um so mehr ver-

zichten darauf einzugehen, als ich auf die obenerwähnte, übrigens dem Hofmann'schen Streite sich ganz ferne haltende Abhandlung von Geß, wenn ich auch nicht mit Allem darin übereinstimme, im Ganzen füglich verweisen kann.

Was aber die eigentliche dogmatische Frage betrifft, so hätte die ganze Verhandlung wohl an Klarheit gewonnen, wenn dabei die Entwicklung der neueren Theologie überhaupt in Betracht gezogen worden wäre. Während immer nur von der Lehre Hofmanns die Rede ist, handelt es sich in der That keineswegs um etwas diesem Theologen Eigenes, sondern um eine weit verbreitete Richtung innerhalb der Dogmatik, wie sie sich seit Schleiermacher gestaltet hat. Dieser große Theologe trat in einer Zeit ein, in welcher doch eigentlich bei den herrschenden Richtungen alles Gewicht nicht auf das, was Christus war und gethan hat, sondern auf die Lehre desselben gelegt wurde. Sein Verdienst ist es entschieden zu dem historischen Christus, so seltsam dieß vielleicht jetzt lauten mag, und zu dem Mysterium seines persönlichen Wesens und Lebens zurückgewiesen zu haben. Seine Lehre von der Person Christi ist sicher nicht eine Anbequemung an den gegebenen Glauben, vielmehr ein inneres Bedürfnis seines Systems, und eine Forderung seiner Grundbegriffe. Irgendwo muß jenes Gottesbewußtseyn, welches in seiner psychologischen Beschreibung der Frömmigkeit nur eine Forderung ist und keine Gestalt gewinnen will, seine Realität erlangen. Die Christologie stellt das gesuchte Gleichgewicht, oder den vermißten Schwerpunkt her. Vielleicht hängt es gerade damit zusammen, daß dann das Verhältnis der Gläubigen zu Christus ganz in die Unmittelbarkeit, die Anschauung seines Seyns und Lebens in ihnen zusammenfließt. So will gerade der geschichtliche Christus, der so unentbehrlich erscheint, doch auch wieder keine feste Gestalt gewinnen. In jedem Falle aber gibt es eigentlich kein besonderes Werk desselben. Die Lehre hiervon geht in der von seiner Person auf. Was er ist, das ist er unmittelbar für die an ihn Glaubenden. So besteht wie bekannt das Werk der Erlösung und Versöhnung darin, daß er die Gläubigen in sein Gottesbewußtseyn und in seine Seligkeit aufnimmt. Die Erlösung steht voran, denn es wird ja unmittelbar eine Lebensgemeinschaft her-

gestellt, die Versöhnung ist der Widerschein derselben im Bewußtseyn, als das Zweite. Hierbei war für den großen Kampf, als welchen die Kirche jederzeit das Versöhnungswerk betrachtet hatte, keine Stelle. Das Leiden ist nicht der Proceß, durch welchen die Versöhnung hergestellt wird. Es ist thatsächlich nichts Anderes mehr als das Mitleiden, in welches Jesus bei dem Vollzug seiner Sendung unter den Sündern gezogen werden mußte. Wollen wir es auf seinen wesentlichen Ausdruck bringen, so sind es die Geburtswehen des neuen Lebens-Anfanges, die von der Einpflanzung desselben in das Bestehende unzertrennlich sind. Es genügt hier an diese bekannten Dinge zu erinnern. Die Hauptsache ist, daß es sich demnach im Werke Christi vorherrschend um eine Selbstdarstellung des gottmenschlichen Lebens handelt, und daß dieses mit einer realen Macht, so zu sagen einer Naturmacht auftritt, nicht aber auf dem Wege eines ethischen Kampfes.

Das war nun der Ausgangspunkt für die neuere Theologie. Es kam dazu noch von anderer Seite her ein starker Antrieb zur Festhaltung derselben Grundbegriffe, nämlich von Seiten der speculativen Theologie, welcher eben Christus wesentlich die Selbstoffenbarung Gottes und sein Leben das Immanentwerden des Göttlichen im menschlichen Selbstbewußtseyn ist. Dieser Gesichtspunkt, näher mit dem Dogma vermittelt, mußte doch mit dem Schleiermacherschen Impulse wesentlich zu Einer und derselben Grundrichtung zusammenwirken. So finden wir denn auch bei den Dogmatikern fast durchaus dasselbe Vorherrschen des Erlösungsbegriffes und in der Versöhnungslehre die Sühne höchstens als ein untergeordnetes Moment, so mannigfaltig dabei die Fassungen je nach der Stellung zum kirchlichen Dogma oder dem Einfluß der Bibellehre sind. Und es liegt in der Natur der Sache, daß dabei der Begriff der Liebe Gottes im speculativen Sinne eine große Rolle spielt. Beispielsweise mag die Lehre einiger der genannten Dogmatiker erwähnt werden.

Die gediegenste durchdachteste Verarbeitung der hieher gehörigen biblischen und kirchlichen Begriffe, unter der Herrschaft der so eben bezeichneten Gesichtspunkte ist auch jetzt noch in Nitsch's System der christlichen Lehre zu suchen. Und hier finden wir denn zugleich das vollständige Vorbild zu Hoffmann's Lehre, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei Nitsch in klarerer Fassung vorliegt.

Nisch geht, wo er vom Werk des Erlösers handelt, zunächst von der Person desselben, als dem Begründenden, aus (a. a. O. S. 132.). Und wenn er sofort das heilsame Wirken dieser Person besonders hervorhebt, so ist wenigstens sein historisches Werk doch eben nichts Anderes als seine Selbstoffenbarung und Entwicklung in der sündigen Welt. Dieses Werk beschreibt er nun unter dem Gesichtspunkte der drei Aemter, so daß das hohepriesterliche Amt als das Werk der Versöhnung in der Mitte steht. Hierbei wird (§. 134.) ausdrücklich hervorgehoben, daß die Versöhnung nicht das Ganze, sondern die Mitte der göttlichen Erlösung der Welt sey. Die Erlösung, d. h. die Wiederbelebung der in Sünden todten Welt ist der eigentliche Gegenstand des Rathschlusses Gottes in Christo, und diese Aufgabe vollführt sich zunächst in der persönlichen Erscheinung und Selbstdarstellung des Letzteren. Aber die intensive Vollendung, welche diese erreichen muß, fordert, daß sie den Hindernissen, welche ihr die feindlichen Mächte, Sünde, Tod, Welt, Fleisch, Satan, entgegenstellen, nicht weiche, sondern vielmehr sich dagegen in ihrer ungetrübten Heiligkeit und Liebe bewähre, und hierin geht die bezeugende Thätigkeit in die versöhnende und versühnende über. Gott selbst wird nicht versöhnt, sondern er versöhnt die Welt mit sich (§. 135.). In dem Gehorsam Jesu bis zum Tode wird zunächst diese Gnade ganz offenbar, die zu ihren Zwecken auch seiner nicht schont. Die Versöhnung ist aber dennoch mehr, sie ist zugleich Versühnung, wie die Schrift lehrt, Christus leidet an unserer Statt und Gottes That und Willen ist auf dieses Leiden unmittelbar bezogen. Dieß geschieht dadurch, daß mit seinem Tode das Ende jeder gesetzlichen Verdammniß eingetreten ist. Daraus ergibt sich nun, daß die göttliche Liebe ihren Rathschluß allerdings nur vollzieht, indem sie sich zugleich als heilig behauptet und demgemäß die Sünde negirt, auch kann man sagen, daß Christus vermöge eines stellvertretenden und in der Stellvertretung genugthuenden Gehorsames unsere Gerechtigkeit ist, aber doch eigentlich nur so, daß die Begriffe von Stellvertretung, Zurechnung und Genugthuung, sofern sie eine Antinomie enthalten, in ihm und durch ihn oder durch den Liebesrathschluß Gottes in seinem Leiden ihr Ende gefunden haben (§. 136.). Mit anderen Worten: Christus hat uns versühnt, indem er das Ende des

Gesetzes ist, und eben damit eine Sühne im Sinne des Gesetzes nicht mehr erfordert wird. Die Wahrheit des Begriffs der Stellvertretung aber ist (ebendaf.), daß, was er gethan hat, seine Realität in der lebendigen gegenseitigen Gemeinschaft zwischen ihm und der Welt hat, also ebenso sehr dadurch, daß er mit ihr gelitten hat, als daß wir im Glauben uns seine Offenbarung aneignen.

Hören wir weiter, wie Martensen sich zu unserer Frage stellt. Ganz wie Nitzsch geht er beim Werke Christi (Christliche Dogmatik S. 148) von der Stiftung eines neuen Lebens aus, und stellt die drei Aemter unter die nämlichen Kategorien. Auch in der Ausführung steht durchaus der Begriff einer realen Umwandlung der Menschheit voran (vgl. S. 158.). Die Versöhnung selbst wird als die Wiedervereinigung Gottes und der Menschheit gedacht, und zugleich als unzertrennlich von der Erlösung, welche ein wirkliches neues Leben stiftet, und die Stellvertretung Christi wird so aus-gelegt, daß er sein persönliches Thun und Leiden als Haupt der Menschheit vollbracht hat (S. 162.). Andererseits aber hält Martensen allerdings sehr bestimmt an der Nothwendigkeit, daß dem göttlichen Zorne genug geschehe, damit die Liebe frei walten könne, fest; er bestimmt diese Antinomie in Gott als die der wesentlichen aber in ihrer wirklichen Bethätigung zurückgehaltenen Liebe (S. 157.). Sodann stellt er auch Christi Leiden unter den Gesichtspunkt, daß er freiwillig den Proceß, in welchem der Wille der Sünde abstirbt, und die Strafe, welche die Folge der Sünde ist, auf sich genommen habe (S. 166 f.). Es sind hier Elemente, welche über den bei Nitzsch festgehaltenen Gedankenkreis hinausgehen. Sie sind aber nicht mit völliger begrifflicher Schärfe entwickelt. Im Ganzen zeigt sich auch hier die gleiche Grundrichtung der neueren theologischen Denkweise.

Auch Lange geht (posit. Dogm. S. 838) davon aus, daß die Versöhnung Gottes und der Menschheit schon in der Menschwerdung Christi entschieden sey. Der Tod Christi ist die Folge, nicht die Ursache der Gnade Gottes (S. 839). Aber freilich ist derselbe nun auch keineswegs nichts weiter als ein Zeugniß von der Gewißheit der Versöhnung. Sondern es vollzieht sich in ihm das Mitgefühl der hohepriesterlichen Seele auf seiner höchsten Spitze. Er wird dadurch zur Versöhnung der sündigen Welt. Indem er nämlich dem Gerichte derselben sich unterwirft, zugleich

aber sich bewußt ist, daß dieselbe sich dadurch eigentlich in ihrer Selbstvernichtung darstellt oder das Gericht Gottes über ihr vollzogen wird gerade durch den ohnmächtigen Frevel ihres Thuns, so läßt er eben damit das, was die Welt an ihm thut, als das Gericht Gottes über sich ergehen (S. 844). Hiedurch ist sein Leidensgehorsam, wie sein Gehorsam überhaupt zugleich genugsam und stellvertretend, übrigens immer so, daß die Wirkung seiner Versöhnung bedingt ist durch die Gemeinschaft, ja die Nachbildung seines Leidens und Todes auf Seite der Menschheit. Je mehr bei Lange die Phantasie zur Bereicherung der Begriffe thätig ist, ist es auch schwerer, seine Ansicht kurz zu präcisiren. Indessen ist doch auch bei ihm klar, daß die Versöhnung und Sühne dem Begriffe der Liebesoffenbarung Gottes unterworfen sind, und nur mittelbar in das mitfühlende Leiden Christi hineingelegt werden, so intensiv dabei auch die Anschauung im Einzelnen ausgewirkt ist.

Noch reiner in ihrer speculativen Grundlage hat sich diese Auffassung des Werkes Christi bei Schöberlein (die Grundlegenden des Heiles 1c., vgl. besonders S. 93 f.) oder um auch einen Vertreter der christlichen Philosophie zu nennen, in der gehaltvollen Ausführung von R. Ph. Fischer (Relig. Phil. S. 405) ausgeprägt. Den bei Hofmann zu Grunde liegenden Begriff der Sühne, d. h. die Erwirkung der Sündenvergebung dadurch, daß gleichzeitig die Aufhebung des Sündenlebens bewirkt wird, finden wir sehr scharf bei Rothe (Ethik, S. 567.) entwickelt. Doch es sey genug an diesen Ausführungen. Sie werden hinreichen, zu erinnern, daß die Auffassung im Schriftbeweis des Dr. Hofmann lediglich als Annahme einer herrschenden Lehrweise in der evangelischen Theologie der Gegenwart angesehen werden kann. Es handelt sich im Streite mit ihm nur darum, ob diese Bahn wenigstens innerhalb des streng lutherischen Kreises unter allen Umständen zu Gunsten der älteren Lehrweise wieder verlassen werden soll.

Wir unsererseits hätten hiermit der gestellten Aufgabe der Orientirung über diesen Streit entsprochen; doch sey es mir vergönnt, noch einige kurze Bemerkungen über die Sache selbst anzuschließen, Beitrag zu der Frage, ob der Inhalt und Zusammenhang der christlichen Grundbegriffe und Heilsthatsachen mehr für die ältere auf die Sünden- und Heilserfahrung gebauten Lehre

oder zu Gunsten der neueren Ansicht, welche sich Hofmann angeeignet hat, spricht.

Ich möchte vor Allem offen aussprechen, daß ich die einfache Rückkehr zu der älteren Lehrweise unter allen Umständen für etwas Unmögliches halte. Die Wissenschaft wird dieß nicht ertragen, mag es fordern wer will. Auch haben wir an Philippi wahrgenommen, daß Vertreter der älteren Lehrweise doch nicht umhin können, dieselbe theilweise wenigstens sich anders zurechtzulegen, (Thomasius hat seine eigene Ausführung dem dritten Bande seiner Christologie vorbehalten). Aber sicherlich wäre jene Rückkehr auch ein Unrecht an der symbolischen und dogmatischen Lehre der Kirche selbst. Denn diese hat in ihrer ältern Fassung das nicht geleistet, was sie wollte. Der große Fehler der Anselmischen Lehre war, daß sie nur von einer sachlichen Forderung und Leistung wußte. In der Reformation strebte man etwas Anderes an, nämlich die persönliche Stellvertretung, allein es gelang zunächst nicht, dieß auf einen entsprechenden Ausdruck zu bringen, und so fiel man doch immer wieder, und bald ziemlich starr in jene sachliche Auffassung und daher auch in eine stückweise und unlebendige Behandlung des Ganzen zurück, und in diesem Sinne hat Hofmann und hat die ganze neuere Theologie gewiß alles Recht, sich gegen jenes Verfahren mit „Rechnung und Gegenrechnung“ zu wehren. Die genuthuende Kraft dessen was Jesus gethan hat, kann nun und nimmermehr in der Reinheit und Vollständigkeit der Gesetzeserfüllung, in der Größe und Tiefe seines Leidens gefunden werden, sondern das wird die Hauptsache seyn müssen, daß er den Willen hatte, mit seinem Leben und Sterben für die Menschheit einzutreten. Ebenso werden wir allerdings nicht wohl ohne Weiteres von der Zurechnung seines Verdienstes für uns reden dürfen. Die Stellvertretung und Zurechnung vollzieht sich schließlich nur eben damit, daß Christus das Haupt der Menschheit ist, und in dieser organischen Einheit die Macht hat, seine Stellvertretung uns lebendig zuzueignen, wenn gleich dieß selbst nicht die Stellvertretung ist, weshalb Hofmann auf seinem Standpunkte mit Recht abgelehnt hat, was Andere vor ihm gethan haben, nämlich das Wort undeutend hiefür zu gebrauchen. Daraus ergibt sich nun aber dieß Beides, daß der Begriff der Sühne nicht für sich, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Werke

der Versöhnung vollzogen werden kann, und ferner, daß Versöhnung und Erlösung zusammen oder ineinander gedacht seyn wollen.

In diesen beiden Punkten zurückzugehen, wäre ein Unrecht an der Reformation selbst, zunächst schon an dem Begriff des activen Gehorsams, der doch auch nichts anderes wollte und sollte, als die sühnende Leistung Christi als eine ethische That darstellen. Denn so wie dieser Begriff unmittelbar dasteht, ist er schon wegen der Unklarheit über die Bedeutung des Gesetzes dabei nicht zu halten. Noch mehr an Luther selbst, dessen großer Glaubensgeist in der Fülle seiner Anschauungen dem vorhandenen Begriffsvorrath weit vorangeeilt ist, und dessen prophetisches Lehren deshalb immer noch von uns weitere Erfüllung verlangt. Niemals werden wir vergessen dürfen, daß er allerdings oft genug das ganze Versöhnungswerk in der durchgeführten geschichtlichen Menschwerdung Jesu selbst fand, niemals wie er gerungen hat, den Vorgang der Sühne zugleich als den Sieg seines heiligen Willens über die feindlichen Mächte (daher auch in der Conc. Formel die *resurrectio* als Moment des Sühneprocesses) zu begreifen.

Wenn ich demungeachtet dem Begriffe der Sühne als eines Straßleidens innerhalb des Versöhnungswerkes eine selbstständigere und eigentlichere Bedeutung zuerkannt wissen möchte, als jetzt gewöhnlich geschieht, so geschieht dieß nicht, weil ich mich durch die symbolisch-kirchliche Lehre gesetzlich gebunden fühlte, sondern weil mir einestheils die biblische Lehre zu entschieden dafür spricht, und weil mir andererseits wie der ganzen älteren Dogmatik und allen den Vertretern derselben in diesem Streite, so wie auch manchen anderen Theologen (vgl. Zul. Müller, Sünde I. S. 349) die sittliche Erfahrung des Schuldgefühles zu mächtig scheint, als daß ich glauben könnte, demselben sey schon durch irgend eine Manifestation der Gnade oder der Gottmenschlichen Liebe, auch wenn dieselbe in der Weise ihrer Bewährung von dem Miterleiden des schwersten Sündensfluches begleitet war, genug gethan. Ich möchte mit den obengenannten neueren Dogmatikern nicht darüber streiten, daß sie das Leiden Jesu schließlich ein Mitgefühl nennen, oder daß sie es deswegen nicht intensiv genug schilderten; dieser Vorwurf wäre sicher ungerecht. Aber ich meine, daselbe sollte unter dem Gesichtspunkte gedacht werden, daß Jesus wirklich da-

mit Etwas an unserer Stelle geleistet, gelitten hat, was wir leiden sollten und nicht können, und damit diese Schuldigkeit von uns weggebracht hat. Das reiner erwachende, sitliche Gefühl ist sich in der Schuld jederzeit bewußt, daß seine Reue ein unendlicher Schmerz seyn sollte, und eben darum ist dieselbe ein nagender Wurm, daß sie dieses nie erreicht. Auf dem Boden der psychologischen Erfahrung wird sich dieß nicht bestreiten lassen, und der Grund ist wohl ebenfalls nicht schwer einzusehen; es ist die Unendlichkeit, welche der That vermöge der Freiheit einwohnt, und die sich nicht in sich zurücknehmen kann, weil sie sich in der Sünde außerhalb ihrer selbst begeben hat. Wenn die Buße dem Gläubigen im christlichen Leben zum Frieden hilft, so ist es nicht, weil er bereut hat, und nun weiter an die Gnade glauben darf, sondern weil er in seiner Reue an dem unendlichen Schmerze Christi Antheil hat. Von diesen Thatfachen aus werden wir wohl immer zur Anerkennung jenes Begriffs der Sühne gedrängt werden. Und die neuere Lehrweise, in der auch Hofmann steht, scheint es mir nun eben darin zu versetzen, daß sie die Sünde sammt Schuld und Strafe zumeist als einen Zustand denkt, ohne diese unendliche Energie der Willensmacht darin gehörig zu würdigen. Daraus folgt dann eben, daß auch die Sühne zuletzt doch nur eine einfache Beseitigung der Schuld ist, und das Leiden Christi nicht der Kampf, der diese Schuld in ihrer Unendlichkeit überwindet. Derselbe Proceß bekommt hier einen ganz anderen Charakter, je nachdem man ihn unter Kategorien der Zuständigkeit denkt, oder die ganze Schärfe der ethischen Kategorien festhält. Letzteres liegt in dem einfachen Glauben und wenigstens der Intention nach auch in der Kirchenlehre. Und das ist es, warum sie kämpft, wenn sie die Nothwendigkeit der Strafe, die direct wirkende Energie des göttlichen Zorns geltend macht, und auf das innere Leiden Christi unter diesem dringt.

Die größte Schwierigkeit ist nun unstreitig, die Nothwendigkeit einer solchen Genugthuung mit dem göttlichen Liebeswillen auszugleichen. Man sagt mit Recht: die Liebe kann sich nur als heilige offenbaren. Aber der Heiligkeit scheint es doch immer wieder genügen zu müssen, daß sie eben die Sünde beseitigt. Oder man drückt es so aus: daß die Gerechtigkeit und die Gnade zwei gleich berechnigte göttliche Eigenschaften seyen, und daher ein Weg gefunden werden mußte, der beiden zugleich entspreche. Aber es

ist schwer, die Eigenschaften Gottes so als eine feste Voraussetzung für sein Wollen und Bedingung desselben zu denken. Gott will die Sünde vergeben, und er will sie zugleich strafen — wie dieß Beides in Ein Wollen zusammengehe, wäre immer noch zu zeigen. Auch die kirchliche Lehre ist daher immer in Gefahr, die Realität des göttlichen Zornes neben dem Liebeswillen zur Erlösung zu verlieren. Dieß zeigt sich am meisten daran, wie wenig es gelingen will, sich Jesum innerlich unter dem göttlichen Zorneswillen zu denken, während er zugleich den vollen göttlichen Liebeswillen in sich trägt. Wir werden in jedem Falle, um den göttlichen Zorn zu verstehen, eine Selbstbeschränkung des göttlichen Wollens dabei denken müssen, welche doch etwas anderes ist, als das Bestimmte seyn seines Willens durch zwei verschiedene Eigenschaften. Und diese Selbstbeschränkung scheint mir realer gedacht werden zu müssen, als dieß gewöhnlich der Fall ist. Sie kann nicht erst in dem Rathschlusse der Erlösung eintretend gedacht werden, sondern hier muß der Zorn Gottes, daß ich so sage, schon eine bestehende Macht seyn, erwachsen aus der in der Schöpfung der freien Creatur selbst enthaltenen Selbstbeschränkung. Mit dieser ist ohne Zweifel nicht bloß die Freiheit des Geschöpfes als ein unverbrüchliches Recht gegeben, sondern diese unendliche Berechtigung geht auch auf die sittliche Weltordnung, die jener Freiheit entspricht, über. Die Eine Seite, eigentlich die Kehrseite, dieser sittlichen Weltordnung ist der Fluch der Sünde. Die Freiheit des Geschöpfes schafft in dieser eine Natur oder eine Naturordnung. Diese Naturordnung, welche ebensowohl die Knechtschaft der Sünde, als das Leiden ihrer Strafe in sich begreift, und in dem großen Organismus des Todeslebens verkörpert ist, ist in sich ebenso unverbrüchlich als die Freiheit selbst, deren Verkehrung sie ist. Und sie ist jener Zorn Gottes, welcher gesühnt seyn muß, der somit zwar göttlichen Rechtes und eine göttliche Macht ist, eben weil er aus der göttlichen Selbstbeschränkung hervorgeht, ebendamt aber auch eigentlich eine von Gott aus sich hinaus, außerhalb des göttlichen Wollens gesetzte Macht ist. Das Werk der Sühne wird also nicht darin bestehen, daß durch dasselbe die Forderung der Strafe erlischt, sondern vielmehr, daß die erlösende Macht, das heißt Christus, in das Gebiet der Sünde und ihrer Strafe eingeht, sie in ihrem eigenen Reiche aufsucht und durch die in ihrer eigenen Weise und nach ih-

rem Rechte vollbrachte Genugthuung vernichtet, wobei das Wesentliche der innere Kampf und das persönliche Erleiden des Fluches ist. Dieß ist es nun wohl eben, was Luther meinte, wenn er das leidende Thun Christi als einen siegreichen Kampf mit der Macht der Hölle, des Todes und vornehmlich des Gesetzes begriffen wissen wollte. Und darin hat jene alte Vorstellung von seinem Streite mit dem Teufel ihre Wahrheit, deren Bedenkliches nur darin liegt, daß dabei leicht die göttliche Forderung ganz in eine bloß kosmische verwandelt wird. Hält man aber den Ursprung und das Wesen jener Macht, um die es sich handelt, fest, so wird auch der Abweg vermieden werden, auf den man oft genug gerathen ist, indem man Jesum nicht einer göttlichen Nothwendigkeit eine Leistung darbringen, sondern nur einem gegebenen Zustande seinen Tribut bezahlen ließ, wobei sein Leiden für seinen Beruf selbst immer nur zufällig bleiben kann *).

Eine weitere Frage aber ist nun offenbar die: ob wir im Stande sind, diesen Kampf oder diese Leistung Jesu in seinem Leben und aus seinem Selbstzeugnisse nachzuweisen. Man hat es sicher meist zu leicht genommen — ob man sich nun ein stellvertretendes Strafleiden, oder mit den Neueren jenes intensive Mitgefühl dachte — die Thatsächlichkeit durch den Seelenkampf in Gethsemane und die Stunde der Gottverlassenheit am Kreuze zu erhärten. Das Leiden wird viel mehr, als dieß gewöhnlich geschieht, durch das ganze Leben hindurch verfolgt werden müssen und zwar als ein reales und concretes Berufsleiden (dieß ist bei Hofmann sehr richtig hervorgehoben), nicht bloß als ein Sichversetzen in das fremde Leiden der Brüder, bei dem es doch nicht recht zu einer eigenen persönlichen Erfahrung kommen will. Das Eine große Moment des letzteren liegt ohne Zweifel in der Versuchbarkeit; er ist in die Sphäre eingetreten, in der er selbst den Kampf gegen die Sünde, die hier ein Recht hatte, an ihn heranzutreten, und zwar den allergrößten Kampf kämpfen und darin überwinden mußte. Und dieß hat er gethan mit dem Bewußtseyn und dem Wil-

*) In diesem Sinne wendet Delitzsch (a. a. O. S. 713) gegen Hofmann nicht unrichtig ein, daß er den Zorn nur als aus Gott herausgesetzte kosmische Nachwirkung nicht als in Folge des Falls fortwirkende Energie göttlicher Heiligkeit fasse, so daß demnach das Aeußerste des Zornes über Jesum erging, ohne daß er Gegenstand des Zornes wurde.

len, durch seinen Sieg seinen Beruf zu erfüllen, daher die Macht der Sünde zu brechen. Er wollte also an unserer Statt kämpfen, und seine Gerechtigkeit ist stellvertretend, obwohl dieß so nur im Zusammenhange dieses Willens mit seinem Erlöserberuf gedacht werden kann. Sodann ist er in das Todesverhängniß eingetreten. Aber es war nicht nur der Tod, den er wie sündige Menschen, und mit diesen, für sie litt; sondern dieser Tod schien der Untergang seiner eigenen Sache. Es war damit sein Beruf, sein Werk selbst, welches unter dieses Fluchesverhängniß kam, und demselben zu verfallen schien wie jede gute Sache unter der Herrschaft der Sünde. Hier möchte ich sogar so weit gehen — und ich glaube, es dürfte nicht schwer seyn, dieß geschichtlich zu belegen — anzunehmen, daß er sich im strengsten Sinne erst nach und nach in die Erkenntniß dieser Nothwendigkeit hineinzuleben hatte. Jesus hat nicht zuerst einen politischen Plan gehabt, und dann erst sich zu dem geistigen erhoben. Er hat auch nicht zuerst die ungetrübte Absicht gehabt, den geistigen Gottesstaat aufzurichten, und dann erst erkannt, daß dieß jetzt noch nicht möglich sey. Aber er hat sich allmählich in die Nothwendigkeit seines Leidensweges für die rechte Verwirklichung desselben ganz hineingefunden und er hat gegen denselben wirklich gekämpft, und am Kreuze noch das ganze Dunkel, welches dadurch über sein Reich zu kommen schien, empfunden; in diesem Sinne fühlte er sich dort von Gott verlassen. Ist dieß sein Gang gewesen, so begreift sich auch, warum er von der Sühne durch sein Leiden verhältnißmäßig so wenig und erst so spät geredet hat, aber um so schwerer wiegen dann diese Worte. Wie man aber auch über dieß Geschichtliche denken mag, so viel werden wir in jedem Falle festhalten können, daß es diese Verhängung des Todeslooses über sein Lebenswerk war, womit er dem Verhängniß jene wunderbare Genugthuung geleistet hat, die zugleich dessen Sturz war. In diesem persönlichen Ertragen, wie in dem persönlichen Kampfe mit der Sünde ist dann wohl auch der Boden für den Schmerz über die Sünde gegeben, welcher statt des unfrigen eintritt. So möchte es von hier aus nicht so schwer seyn, auch geschichtlich der bestrittenen Lehre über die Weise seiner Versöhnung näher zu kommen.

Möge die theologische Wissenschaft weniger über die formelle

Berechtigung dieses oder jenes Lehrvortrages über dieselbe streiten und dagegen in der inneren Arbeit der Erkenntniß der großen Glaubenshatfsache lebendig fortfahren.

Die Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit.

Eine Skizze von Prof. Dr. Hamberger in München.

So wenig die Philosophie wie die Theologie des Begriffes der Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit entbehren kann, ebenso schwierig ist es, sich denselben anzueignen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es unmöglich ist, eine anschauende Erkenntniß vom Gegenstande eben dieses Begriffes hienieden zu gewinnen. Nicht nur finden wir uns auf Erden völlig von dem materiellen Daseyn umringt, nicht nur sind wir selbst mit einem materiellen Körper behaftet, sondern es ist auch unsre Einbildungskraft materiell afficirt, so daß unsre Denkbilder durchgängig einen irdischen Charakter an sich tragen. Darum werden alle diejenigen, in welchen nicht wenigstens der Anfang des neuen aus Gott gebornen Lebens sich reget, den Gedanken einer verklärten oder vergeistigten Leiblichkeit verwerfen, denselben für ein bloßes Phantom erklären und ihn in die Traum- oder Märchenwelt verweisen.

Den tiefer gehenden Denker werden jedoch diese Einreden nicht beirren. Er wird wohl einräumen, daß man sich dieses Begriffes zumeist nur unter negativen Merkmalen zu bemächtigen vermag. Ebenso wird er zugeben müssen, daß doch nur eine dunkle Ahnung jener höhern Existenzweise der Natur und Leiblichkeit zu erreichen sey. Der Inhalt aber dieser Ahnung ist zu groß und zu erhaben, daß man in ihr ein eitles Phantasiespiel annehmen, daß man in ihr nicht die Hinweisung auf eine göttliche Realität erkennen sollte. Je reiner und besser unser Wille und unser ganzes sittliches Leben sich gestaltet, um so lebendiger tritt auch diese Ahnung in uns hervor, um so mehr entfaltet sich, was in ihr noch wie eingewickelt vorliegt, um so mehr nähert sie sich der wirklichen Anschauung.

Aber es läßt sich auch mit aller Schärfe und Bestimmtheit

die Nothwendigkeit jenes Begriffes darthun. Aller Leiblichkeit überhaupt liegt nämlich etwas Geistiges, eine Idee zu Grunde; es ist die Leiblichkeit an sich selbst nichts anderes, als gerade die wesenhafte Darstellung oder Offenbarung der Idee. Die Kräfte nun, welche dieser Darstellung zu Grunde liegen, können überhaupt in einem dreifachen Verhältniß zur Idee stehen; im Verhältniß entweder des durchgängigen Widerspruchs, oder im Verhältniß der völligen Harmonie, oder aber im Verhältniß eines theilweisen Gegensatzes und einer theilweisen Uebereinstimmung.

Das erstgenannte Verhältniß waltet ob in der infernalen Welt. Wofern in Folge eines gottwidrigen Willens die Kräfte der Leiblichkeit der Macht der Idee schlechthin widerstreben, da erscheinen dieselben auch in absoluter Feindschaft unter einander, da zeigen sie sich umgetrieben von einem unruhigen, seines Zieles immerdar verfehlenden Verlangen, behaftet mit einer angstvollen, brennenden Sucht. So kann sich denn aus ihnen freilich kein Gebild, nicht einmal ein materielles Gebild gestalten. Die Region, welche sich uns hier eröffnet, ist also die der Untermaterialität, mithin auch die der Unterräumlichkeit und Unterzeitlichkeit, die Region des ewigen Todes. Das Leben, die Idee kann sich ja hier nicht offenbaren: von feindseligen Todeskräften wird sie unterdrückt gehalten.

Während das untermaterielle Daseyn auf völligem Widerspruch der Idee, den Kräften der Leiblichkeit gegenüber, beruhet, so ergibt sich da, wo dieser Gegensatz nur ein partialer ist, und eine theilweise Harmonie zwischen beiden obwaltet, die irdische oder materielle Wesenheit. Waltet dort nur der Tod und erscheint daselbst das Leben völlig gefesselt, so finden wir hier die Macht des Todes im Kampfe mit der Macht des Lebens, und zwar so, daß entweder die eine oder die andere ein relatives Uebergewicht bekommt oder beide einander gleichsam die Wage halten, woraus sich jene Starrheit ergibt, welche als das charakteristische Merkmal des Materiellen zu bezeichnen ist. Ebendiese Starrheit der Materie hat aber auch die räumliche Ausdehnung zur Folge. Die Kräfte der Leiblichkeit nämlich, sofern sie der Macht der Idee nicht schlechthin widerstreben, vereinigen sich mit einander. Da sich aber hiebei zugleich eine Hemmung geltend macht, so bleiben sie doch immerhin von einander getrennt. Sie können also nicht

liebend in einander spielen, sondern nur neben und außer einander bestehen; und eben hieraus entspringt die äußerliche Ausbreitung der materiellen Gebilde, ihr todtcs gleichgültiges Nebeneinanderseyn im Raume, eben hieraus auch ihr Zusammengesetzseyn, mithin auch ihre Trennbarkeit und Zerstörbarkeit. Wie alles Materielle der äußern Räumlichkeit verfällt, ebenso ist es auch der Zeitlichkeit unterworfen, der Vergänglichkeit preisgegeben.

Wenn nun aber das halbtodte zeitlich räumlich materielle Daseyn, seines oftmals blendenden Scheines ungeachtet, doch als ein unglückliches bezeichnet werden muß, wenn es seiner Natur nach von Gott, der als das absolute Leben zu denken ist, nothwendig uns trennt, wenn die Kräfte unsers geistigen Daseyns durch dasselbe gehemmt erscheinen, wenn die Selbstsucht mit der Materialität unzertrennlich verknüpft ist, wenn auf der irdischen Räumlichkeit die Enge und der Druck des Lebens, auf ebender selben auch wieder die Trennung von demjenigen, wonach wir verlangen, beruht: sollte wohl diese Art des Daseyns die einzig mögliche seyn; sollte nicht Gott, als der vollkommene Geist, eine höhere Existenzweise haben anordnen wollen und können; sollte es keine himmlische Welt geben?

Die höhere, himmlische Existenzweise ergibt sich nothwendig da, wo die Idee einerseits und die Kräfte der Leiblichkeit anderseits im normalen, in ihrer beiderseitigen Wesenheit selbst begründeten Verhältniß zu einander stehen, wo also die erstere in ihrer genuinen Superiorität über letztere sich geltend macht, diese jener völlig sich fügen, lediglich nur deren Offenbarung dienen will.

Die göttlichen Ideen sind, da die Schönheit und höchste Lebendigkeit des Weltalls die größte Mannigfaltigkeit erfordert, höherer und niederer Art; dieses aber haben sie alle mit einander gemein, daß sie, als ausfließend aus der Herrlichkeit Gottes, den Charakter der Vollkommenheit an sich tragen*). Gelangen nun diese Ideen zur reellen Ausgestaltung, so muß der letztern ebenfalls die höchste Vollkommenheit eigen seyn; so kann sich bei ihnen nirgends eine Hemmung des Lebens, nirgends die Macht des Todes fühlbar machen; so kann ihnen auf keine Weise die Starrheit oder

*) Keines sey gleich dem andern, doch gleich sey jedes dem Höchsten!
Wie das zu machen? Es sey jedes vollkommen in sich.

Trägheit des materiellen Daseyns zukommen. Wie die gehörig zubereitete Glastafel ein so reiner, lauterer, der Natur des Lichtes völlig entsprechender Körper ist, daß sich dieses an ihm nicht brechen wird, so sind auch derartige himmlische Gebilde so schlechthin rein und lauter, daß die Idee ganz und völlig und ohne Abbruch durch sie hindurchleuchtet.

Materieller Art können also diese Gebilde unmöglich seyn, sondern nur übermateriell; sie sind ja, jedes in seiner Art, vollkommen. Wenn aber nur dasjenige der Zeitlichkeit unterworfen seyn kann, was zu seiner wahrhaften Ausgestaltung noch nicht gelangt ist, so müssen sie, eben weil sie vollkommen sind, in das Gebiet der Ueberzeitlichkeit aufgenommen seyn, der Ewigkeit angehören. Wie sie von der Zukunft nichts weiter zu erwarten haben, so können sie auch nicht mehr der Vergänglichkeit anheimfallen. Als nicht zusammengesetzt, sind sie auch nicht zerseßbar, aller Macht der Zerstörung also enthoben. Vergangenheit und Zukunft erscheinen bei ihnen in die Einheit der reinen Gegenwart verschlungen.

Mit ihrer Uebermaterialität und Ueberzeitlichkeit ist auch ihre Ueberräumlichkeit gegeben. Wenn im äußern Raume nur die irdische halbtodte Wesenheit sich ausdehnt und hier eines neben dem andern besteht, eines das andere von sich ab- und ausschließt, so kann dieß von der übermateriellen Wesenheit nicht gelten. Was von der Macht der Idee, die lauter Leben ist, völlig beherrscht wird, das ist auch selbst von lauter Leben durchdrungen; was aber durchaus lebendig ist, das ist nicht von einander getrennt und geschieden, das theilt einander sein eigenes, obwohl in sich selbst durchaus bestimmtes Leben mit, das lebt selbst im andern. So mangelt denn auch in der himmlischen Welt eine Räumlichkeit nicht; doch darf man sich dieselbe nicht irgendwie der irdischen ähnlich denken. Sie ist intelligibeler, geistiger Natur und fällt zusammen mit dem Begriff der Wirkungsphäre eines jeglichen Wesens. Je größer diese Wirkungsphäre, desto größer ist auch der Raum, welchen das Wesen einnimmt. Das höhere Wesen faßt die niedern in sich, die niedern finden sich von den höheren umfaßt. Gott, als der Allwirkende, ist der Raum der ganzen himmlischen Welt; zunächst in Gott lebt der Gottmensch; der Gottmensch aber faßt die Menschheit in sich; im Gottmenschen

und in der Menschheit lebt und webt die Engelwelt, und in diese letztere ist die Naturwelt eingeschlungen. —

Der hier in der Kürze entwickelte Begriff der verklärten oder vergeistigten Leiblichkeit bietet das Mittel zur eigentlichen Vollendung der Philosophie. Daß diese so lange ihre Aufgabe nicht lösen konnte, davon liegt der Grund lediglich in der Verkennung oder Vernachlässigung dieses Begriffes, als in welchem gerade die Lösung des großen Problems der Vereinigung oder Versöhnung des Idealismus und Realismus gegeben ist. Als nicht minder unentbehrlich erscheint er auch für die Theologie. Soll diese zu jener Sicherheit und Geschlossenheit, Klarheit und Einfachheit gelangen, vermöge deren sie allen Angriffen auf die biblische Wahrheit siegreich zu begegnen vermag, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß sie die Bedeutung jenes Begriffes für alle einzelnen Momente derselben anerkennt und nachweist.

Dieß war bisher nicht der Fall, sondern es trat derselbe immer nur ganz sporadisch in der Darstellung der Glaubenswahrheiten auf, gemeiniglich nur im heil. Altarssakramente, und auch da fast nirgends in der erforderlichen Klarheit. So gewiß aber die vergeistigte Leiblichkeit eine Vollkommenheit ist, so sollte der Begriff derselben schon in der Lehre von Gott als dem allvollkommenen Geiste zur Sprache gebracht werden. Ebenso läßt sich die Urschöpfung ohne denselben nicht gehörig zur Darstellung bringen. Das Gleiche gilt von der Erlösung, wie auch von der Heiligung und von den Mitteln des Heils, besonders von den Sakramenten, nicht minder von der Auferstehung der Todten und von der Vollendung und Zurückführung des Weltalls zu seinem ewigen Ursprung.

Nicht die Philosophen im engeren Sinn des Wortes, nicht die Theologen als solche haben sich die Förderung dieser wichtigen Erkenntniß zur Aufgabe gemacht, sondern nur diejenigen unter beiden, welche man, und zwar nicht selten in ungutem Sinne, als Mystiker und Theosophen bezeichnete. Freudig muß es indessen anerkannt werden, daß in neuerer und neuester Zeit ebendiese Lehre mehr und mehr in den Vordergrund tritt; und so hat man denn allerdings Grund, eine schönere Entfaltung des christlichen Geistes von der Folgezeit mit aller Zuversicht zu erwarten.

Das Problem der immanenten Trinität auf Grund der Lehre des Athanasius von Alexandrien.

Von Heinrich Voigt, Pastor zu Stade.

Die unmittelbar in's kirchliche Leben eingreifenden Fragen, welche jetzt nahe an ein Jahrzehend unsere deutsche Theologie so sehr beschäftigen, Fragen, welche derselben hauptsächlich durch die Ereignisse des Jahres 1848 und ihre Folgen zur dringenden Vorlage gemacht worden sind, haben wie von manchen andern wissenschaftlichen Aufgaben, so auch von einem Problem den Blick abgezogen, das ohne Zweifel das wichtigste der ganzen Theologie ist, und auf das sich ursprünglich der Name Theologie beschränkt hat. Wir meinen das Problem der immanenten Trinität. Nachdem von Dr. Liebner 1849 in der ersten Abtheilung der „Christologie“ eine vortreffliche Darstellung der verschiedenen Versuche, das Problem zu lösen, gegeben und die Lösung von neuem versucht ist, hat die Erörterung im Wesentlichen, so viel wir wissen, bis heute geruht, ja, die speculative Behandlung desselben, und eine andere gibt es im Grunde nicht, ist von manchen Seiten, als eine unnütze und schädliche bezeichnet worden. Wir möchten die Erörterung durch die nachfolgende Abhandlung auf's Neue in Anregung bringen, indem wir zu zeigen versuchen, wie Bedeutendes Athanasius wenigstens hinsichtlich der Lehre vom Vater und Sohne in der Frage schon geleistet hat, und dabei Gelegenheit nehmen, auf die verschiedenen Wege der

Lösung des Problems, auf die gegenwärtige Stellung desselben, und auf die sich nun weiter ergebende Aufgabe hinzuweisen.

Die christliche Kirche hat auf Grund der Taufformel von Anfang an den Vater, Sohn und h. Geist geglaubt und solchen Glauben bekundet. Aber das Geheimniß der Trinität ist ihr zunächst nur als Offenbarungstrinität zum Bewußtseyn gekommen, weil eben Gott als Vater, Sohn und h. Geist die Erlösung vollzog. Als bald machte sich jedoch das Gefühl geltend, daß dieser Unterschied der Offenbarung einen Unterschied im göttlichen Wesen zu seiner Voraussetzung haben müsse. Aber dieses Gefühl zum einigermaßen klaren Bewußtseyn der gesamten Kirche zu bringen und im Bekenntniß endlich einen Ausdruck finden zu lassen, darüber verfloßen drei Jahrhunderte. Unter steten Schwankungen bald in die eine, bald in die andere dem Dogma nahe liegende Einseitigkeit und Verirrung verfolgte sie während dieser Zeit mit immer mehr aufsteigender Klarheit die beiden Aufgaben, welche das Problem der immanenten Trinität zu lösen hatte. Nämlich:

1) Die immanente Trinität unabhängig zu machen von der Offenbarungstrinität, d. h. das trinitarische Wesen Gottes aus dem Weltproceß herauszuziehen. So lange das nicht geschehen war, erschien die Trinität nicht als eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens. Denn so gewiß nach christlicher Anschauung die Welt für Gottes Wesen nicht etwas Nothwendiges, sondern Zufälliges, nicht etwas Ewiges, sondern Zeitliches ist *), so gewiß ist das trinitarische Seyn Gottes zufällig und zeitlich, wenn es von der Welt irgendwie abhängig gedacht wird, wenn z. B. der Sohn nur um der Welt willen von Gott gezeugt ist.

2) Die beiden Momente, die in dem Begriff des **dreieinigen** Gottes verbunden sind, also vereinigt zu denken, daß in der Dreiheit nicht die Einheit und in der Einheit nicht die Dreiheit verloren gehe. Zwischen diesen beiden Gefahren schwankte das Dogma hin und her.

*) Das entgegengesetzte Postulat ist das *πρωτον ψευδος* aller Formen des Pantheismus. An diesem Punkte hören alle Vermittelungsversuche leider Weltanschauungen auf.

Bald hob das Streben, die Einheit zu bewahren, den Begriff der Einen göttlichen Substanz in der Weise hervor, daß die Lehre in den Irrthum des Modalismus gerieth, indem Sohn und Geist nur als besondere Erscheinungen des ganzen Vaters oder einzelner Wesensmomente desselben gefaßt wurden. Bald wurde als Reaction gegen diese Verirrung der Begriff der drei unterschiedenen Subjecte mit solchem Nachdruck geltend gemacht, daß die Furcht vor dem Tritheismus zur Wesenssubordination ihre Zuflucht nahm.

In Sabellius einerseits und in Arius andererseits erreichten die Einseitigkeiten ihre höchste Spitze. Jener vertrat durch Betonung der Einen göttlichen Substanz den Modalismus, dieser durch Betonung der unterschiedenen Subjecte die Wesenssubordination, wobei beide in der Geschichte der Welt den Grund des trinitarischen Processes fanden. Arius nöthigte die Kirche, ihrem Glauben im Nicänischen Symbol einen festen Ausdruck zu geben. Dies Symbol war keineswegs dazu bestimmt, das Dogma nach allen Seiten hin in feste Form zu bringen. Der zweite und negative Theil desselben zeigt vielmehr, daß auch der positive, also das ganze Symbol nur dazu bestimmt war, den Theil des Dogmas festzustellen, der gerade von Arius verkümmert wurde, die volle Göttlichkeit des Sohnes, die Gleichheit des Sohnes und des Vaters. Daher enthält das Symbol auch keine Bestimmungen über die dritte Person. Was die Kirche durch den im Wesentlichen vollendeten Kampf gegen Sabellius gewonnen hatte und wovon auch Arius ausgieng, nämlich die scharfe Unterscheidung der Hypostasen, das hielt sie als ausgemacht fest. Während nun aber Arius auf's Entschiedenste zur Wesenssubordination fortschritt, fixirte das Nicänum in dem *ὁμοούσιον* die Gleichheit des Vaters und des Sohnes. Das Symbol hat also die zweite der angegebenen Aufgaben klar vor Augen und festgestellt. Auch die erste ist implicite durch die unbedingte Verneinung des *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* auf's Neue hingestellt, indem mit der Zeit auch alle nothwendige Beziehung zur Welt verneint ist. Aber über die Festsetzung der beiden Aufgaben kommt das Symbol auch nicht hinaus. Dem Athanasius nun war es vorbehalten, das im Symbol fixirte Dogma gründlich von allen Seiten zu stützen und gegen

alle Schwankungen sicher zu stellen. Was im Nicänum Eigenthum der Kirche geworden, hat Athanasius zum Eigenthume der Theologie gemacht. Das Auge fest auf's Ziel gerichtet, hütet er sich mit Sicherheit vor den auf beiden Seiten liegenden alten Irrthümern. Nur ist wie im Nicänum, so bei ihm die theologische Form noch oft eine mangelhafte. Im Uebrigen sind wir überzeugt, daß die Theologie in der Lehre vom Vater und Sohne im Wesentlichen bis heute noch nicht viel über Athanasius zu einer tieferen Entwicklung des Dogmas hinausgekommen ist. Nur sind zweideutige Ausdrücke klarer gegeben und keimartige Seiten seiner Erkenntniß mehr entwickelt. Dies letztere wird sich insbesondere bei der Frage nach dem Princip des trinitarischen Processes ergeben. Die Lehre vom h. Geiste dagegen ist auch bei Athanasius noch sehr ungenügend, in den wesentlichsten Punkten zwar auf rechter Bahn, aber zu wenig durchgearbeitet. Wir werden uns darum in Betreff derselben sehr kurz fassen können.

Was nun die erste der oben angegebenen Aufgaben anbelangt, so verwirft Athanasius es auf's Entschiedenste, die Trinität irgend wie anders als ewig und absolut zu denken, ihr Wesen irgendwie in das kosmische und creatürliche Leben zu ziehen. Er bezeichnet es als gotteslästerlich, den trinitarischen Proceß irgendwie als zeitliche Entwicklung zu denken, zu sagen, erst sey eine Monas gewesen und darnach eine Trias geworden (c. Ar. 1, 17.). Die Trias sey vielmehr ewig. Sey sie erst Monas gewesen und dann Trias geworden, so könne sie auch weiter eine Tetras werden, wie andererseits zur Monas zurückkehren. Sie ist vielmehr unwandelbar und unveränderlich, keiner Zu- und Abnahme fähig (c. Apoll. 1, 6. ad Epict. 9.). Jeglicher Wandel, jede successive Entfaltung zeitlicher Art ist schlechterdings von Gott auszuschließen; sie auf ihn anzuwenden, ist Gotteslästerung (ad Ser. 3, 7.). Die klare Unterscheidung des göttlichen Wesens und des Wesens der Welt, die apriorische Unmöglichkeit, das erstere zeitlich und veränderlich zu denken, wie das letztere, ist also der Grund, den alten von den meisten Apologeten, wie von Tertullian, Novatian, Hippolyt, Sabellius u. A. begangenen Fehler der Vermengung des trinitarischen und kosmischen Processes so entschieden zu verwerfen, daß die Kirchenlehrer nach Athanasius sich nicht zu ihm zurück-

verloren haben. Wir sehen hierin einen bedeutenden Fortschritt des trinitarischen Problems. Es war ein fundamental falscher Zug, den Athanasius in der Entwicklung desselben abbrach, und in diesem Bewußtseyn hat die Kirche sich diesen Gewinn bis heute nicht wieder nehmen lassen. Sie hat ihn nicht bloß festgehalten in ihren Symbolen, die doch in letzter Instanz den Glauben der Kirche repräsentiren, sondern auch in ihrem Gesamtbewußtseyn. Es hat darum wenig Einfluß gehabt, wenn einzelne Theologen der vom Nicänum und von Athanasius aus der Kirchenlehre gewiesenen Anschauung über das Verhältniß Gottes zur Welt wieder ergeben gewesen sind. In neuester Zeit gehören namentlich die Männer dahin, welche mit J. H. Fichte (*Speculat. Theologie* 1846) die Philonische Anschauung theilen, daß der Logos oder der Sohn die im Bewußtseyn Gottes sich objectivirende Weltidee, die vor dem Auge des Vaters stehende immanente Weltobjectivität, das göttliche Ideenreich sey, welches begehre, ad extra entlassen zu werden (*Weise, Stud. u. Krit.* 1841 S. 345 u. vgl. Martensen, *Dogm.* S. 56.). So gewiß die Ideen erst in der Realität ihr Ziel erreichen, so gewiß wird der Sohn auf Grund dieser Theorie erst in der Welterschöpfung vollendet, so daß der trinitarische Proceß erst in dem kosmischen zu Stand und Wesen kommt. Diese Anschauung scheint uns der christlichen um wenig näher zu stehen als die Hegel'sche, nach welcher die wirkliche Welt der Sohn Gottes ist. Ob der an sich blinde Vater vor der Weltidee oder erst vor der Weltrealität die Augen zum Aufschlagen bringt, ist im Grunde dasselbe. Durch die Welt wird jedesmal erst Gott und Angelus Silesius behält Recht: „Gott ist so viel an mir, wie mir an ihm gelegen, ich helf sein Wesen ihm, er hilft mir meines hegen.“ Auf den Zweck, den diese Versuche der Lösung des trinitarischen Problems im Auge haben, das Selbstbewußtseyn Gottes zu begründen, werden wir später zurückkommen. Hier möchten wir nur darauf hingewiesen haben, daß es seit dem Nicänum und seit Athanasius eine unkirchliche Bahn betreten heißt, wenn man irgendwie die Geschichte der Welt in den trinitarischen Proceß zieht.

Wir haben zunächst nur darauf hingewiesen, daß Athanasius die Forderung der ersten Aufgabe des trinitarischen Problems als christliches Postulat mit allem Nachdruck geltend machte. Daß

jene Forderung aber eine wohl begründete sey, legte er in der Art und Weise dar, wie er die zweite Aufgabe des Problems unter Voraussetzung jenes Postulats zu lösen mußte. Bevor wir dieß indesß erörtern, werden einige dabei in Frage kommende Ausdrücke zu erläutern seyn. Für die Bezeichnung des göttlichen Wesens bot die griechische Sprache den unzweideutigen Ausdruck *οὐσία* dar, an dessen Stelle oft der ihm nahe liegende Ausdruck *φύσις* tritt, ohne daß eine beabsichtigte Unterscheidung beider wahrzunehmen wäre. Während *οὐσία* und *φύσις* die Bezeichnung des Einheitlichen in Gott ist, bezeichnet eben so klar der Ausdruck *πρόσωπα* die Dreieheit desselben. Der Mißbrauch jedoch, den Sabellius mit diesem Worte trieb, indem er hinter der dreifachen Erscheinung der göttlichen *πρόσωπα* nicht ein dreifaches, sondern nur ein einfaches Fürsichseyn des göttlichen Wesens annahm, was der Ausdruck zuließ, veranlaßte die orthodoxen Kirchenlehrer, ihn zu meiden. Er findet sich bei Athanasius nur in Beziehung auf die beiden Naturen Christi (c. Apoll. 2, 2. 10. de decr. 1, 14 sq.). Zwischen *οὐσία* und *πρόσωπον* liegt seiner ursprünglichen Bedeutung nach der Ausdruck *ὑπόστασις*, indem er das für sich seyende Wesen bezeichnet. Das Moment des Wesens macht ihn der *οὐσία*, das des Fürsichseyns dem *πρόσωπον* verwandt. Hierauf beruht der schwankende Gebrauch des Wortes. Vom Nicänum zum Konstantinopolitanum macht nun der Ausdruck eine Entwicklung durch, indem seine Bedeutung von einem Momente seines Begriffs durch die Mitte zum andern hinüberbiegt, d. h. bald Wesen (Ath. de decr. 7. 27. c. Ar. 3, 66.), bald für sich seyendes Wesen (exp. fid. 2. c. Ar. 4, 1. 25.), bald für sich seyn (in illud 6. de inc. c. Ar. 10.) bezeichnet, ohne daß diese Entwicklungsstufen der Zeit nach strenge auf einander folgen. Das Wort entspricht also in den Stellen, die wir zu citiren haben werden, meistens nicht dem, was wir göttliche Hypostasen nennen; aus dem Zusammenhange muß jedesmal die Bedeutung gefolgert werden.

Daß von den beiden im Begriffe der Dreieinigkeit liegenden Momenten, um nun zur sachlichen Darstellung zu schreiten, durchaus keins in dem andern verloren gehen oder an demselben abgeschwächt werden dürfe, das stand dem Athanasius allezeit klar vor Augen. Als die beiden schwersten Irrthümer, vor welchen das

Dogma zu bewahren sey, bezeichnet er stets den judaistischen Monotheismus und den hellenischen Polytheismus. Zu jenem würde das Dogma durch Sabellianische, zu diesem durch trithemistische Wendung gelangen (ad Ser. 1, 28.). Gott hat eben so wenig bloß ein einfaches Seyn, wie Sabellius lehrt, als ein getrenntes dreifaches Seyn (exp. fid. 2. c. Ar. 3, 15.). Die Einheit und Dreiheit des göttlichen Wesens ist vielmehr in und mit einander zu denken, also daß Vater, Sohn und Geist untrennbar und in der Weise geeint gedacht werden müssen, daß der Name des Vaters auch die Vorstellung des Sohnes und Geistes erregt; der Vater ist in dem Sohne und der Geist nicht außer demselben. In der Trias ist Eine Gottheit und Ein Gott (ad Ser. 1, 14.). Jede der drei Personen hat für sich seyendes Wesen, die Trias enthält nicht bloß drei Namen, sondern drei Subjecte (*ὅσπερ ὁ ὢν ἐστὶν ὁ πατήρ, οὕτως ὁ ὢν ἐστὶ καὶ ἐπὶ πάντων θεὸς ὁ τοῦτου λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἀνύπαρκτόν ἐστιν, ἀλλ' ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν*, ad Ser. 28.); aber die drei Personen sind dennoch *εἰς θεός*.

Der Vater ist unter den drei Personen der Quell des göttlichen Wesens und des Fürsichseyns, der Eine Ursprung (*ἀρχή*) der Substanz und der Hypostasen (c. Ar. 4, 1.). Er ist *ὁ θεός* (de sent. Dion. 21.), *αὐτός ὁ θεός* (c. Ar. 2, 2.), er allein ist *ἀγέννητος θεός* (exp. fid. 1.), der Quell des Sohnes und des Geistes. Er ist *αὐτάρχης* (c. Ar. 2, 41.). Sein Wesen ist ewig vollkommen (*οὐκ ἀτελής οὐσία τοῦ πατρὸς ἦν ποτε*, c. Ar. 1, 14.). Was er als solcher ewig substantiell in sich hat, hat er als Persönlichkeit, um in unserer Sprache zu reden, d. h. er hat es als wollendes und sich seiner selbst bewußtes Wesen (*ὁ πατήρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἐστὶ θελητής*, c. Ar. 3, 66.; *ὁ πατήρ ὁ μέγιστος νοῦς ἐστὶν*, bekennet Athanasius mit Dionysius de sent. Dion. 23.). Aber Alles, was er ist, das ist er ewig doch zugleich als Vater; das Vaterseyn kann nie von seinem ewig vollkommenen Wesen weggedacht werden. Als Vater hat er den Sohn. Den Sohn zu haben, das gehört zu seinem göttlichen Wesen. — Der Sohn ist dem Vater *ὁμοούσιος*, d. h. dem Wesen nach vollkommen gleich (*κατὰ πάντα ὁμοίος*), nur mit dem Einen Unterschiede, daß er nicht, wie der Vater, eine zweite *ἀρχή* der Gottheit ist, sondern seinem ganzen Seyn nach aus dem Vater

(de decr. 20. c. Ar. 2, 22.). Auf beide Momente des Wortes *ὁμοούσιος* legt Athanasius ein gleiches Gewicht. Er sagt de syn. 41., *ὁμοούσιος* sey nicht bloß *ὁμοιούσιος*, sondern es bezeichne *τό τε ὁμοιούσιον καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας**). Das Eine Moment des Wortes schließt vorzugsweise die falsche Einheit, wie die judaistische und Sabellianische, das andere die falsche Dreiheit, wie die Arianische, aus (de decr. 20.). Das zweite Moment liegt etymologisch nicht in dem Worte, es ist vielmehr aus dem Begriff des Sohnes als nothwendige Beschränkung des *ὁμοούσιον* herüber genommen, um die Verbindung *υἱὸς ὁμοούσιος* nicht als Widerspruch erscheinen zu lassen. Der Sohn ist also dem Vater vollkommen gleich, Alles, was der Vater an Wesengehalt in sich hat, besitzt auch der Sohn, nur eben nicht das Vaterseyn. Wir stellen die kräftigsten der hierauf bezüglichen Aussagen kurz zusammen. „An aller Fülle reich und vollkommen ist der Vater und die Fülle der Gottheit ist der Sohn (c. Ar. 3, 1.). Der Sohn ist ganz derselbe mit Gott dem Vater, und er und der Vater sind Eins nach der Eigenthümlichkeit des Wesens und der Dieselbigkeit der Einen Gottheit. Ganz dasselbe wird über den Sohn ausgesagt, was irgend über den Vater gesagt wird, ausgenommen der Vatername (l. c. 4.). Die Fülle der Gottheit des Vaters ohne jegliche Theilnahme des göttlichen Wesens macht das Seyn des Sohnes aus und der Sohn ist ganz Gott (l. c. 6.). Der Sohn ist nicht ein Theil des Vaters, sondern das ganze Bild und der ganze Abglanz des ganzen Vaters, überhaupt hat der Vater Nichts, was nicht auch der Sohn hat (l. c. 2, 2.). Der Vater ist ewig, unsterblich, mächtig, das Licht, der König, der Allherrscher, Gott, Herr, Schöpfer; das Alles muß in dem Abbilde seyn, damit der, welcher den Sohn schaut, wahrlich auch den Vater sehe (c. Ar. 1, 21. in illud 4, 5.).

*) Es ist somit nicht ganz richtig, wenn Hessler (Niedners Zeitschrift, 1856, III. S. 339) als Momente des *ὁμοούσιον* 1) die Ewigkeit des Sohnes, 2) die Wesensgleichheit bezeichnet. Dörner, dessen Angaben immer eine in der historischen Theologie seltene Treue- und Zuverlässigkeit haben, gilt auch in diesem Punkte das Richtige und zeigt zugleich, wie der Begriff der Ewigkeit erst mittelbar in dem *ὁμοούσιον* zu finden sey (Lehre v. d. Person Christi, I, S. 831, 32).

Diese Aussagen über die vollkommene Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes haben wir wegen ihrer Stärke und Unzweideutigkeit als die unverletzliche Grundlage aller von Athanasius weiter gegebenen Erörterungen anzusehen. Sie lassen es durchaus nicht zu, erläuternden Bestimmungen, wie Athanasius sie in bildlichen Vergleichen gibt, eine solche Bedeutung zu verleihen, daß darauf die Behauptung gegründet werden könnte, Athanasius schwanke zwischen einem emanatistischen Substantialismus und einem tritheistischen Subjectivismus (Meier, Trinit. I, S. 148. 158), ohne Vermittelung erscheine der Sohn bald als freies Subject, bald als selbstlos vom Vater abhängig (Baur, Trinit. I, S. 440). Solcher Unklarheit ist Athanasius, das steht von vorn herein fest, nicht fähig zu halten. Wir hoffen aber auch, es nachweisen zu können, daß er sich durchaus nicht darin befunden hat. — Dieser also wesensgleiche Sohn kann nun, um auf das zweite Moment des *ὁμοούσιον* einzugehen, eben so wenig aus dem Nichts geworden, von außen her geschaffen seyn (denn sonst könnte man auch den Vater aus dem Nichts geworden seyn lassen), als andererseits den Grund seines Wesens ursprünglich in sich selber haben (das wäre dualistisch). Nur aus dem Wesen des Vaters kann man ihn ableiten (c. Ar. 4, 3.). Aber zu demselben verhält er sich nicht wie das Accidens zur Substanz, er ist nicht eine bloße *ποιότης τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*; denn alsdann wäre 1) Gott zusammengesetzt aus Wesen und Eigenschaft, da jede Eigenschaft an dem Wesen haftet; 2) wäre der Vater sein eigener Vater, der Sohn sein eigener Erzeuger und Erzeugter (l. c. 4, 2. 4.). Die Wesensmomente des Sohnes sind also nicht die bloße Erscheinung der Wesensmomente des Vaters, so daß Gott Vater wäre z. B. als *σοφός*, aber Sohn als die erscheinende *σοφία*; noch weniger sind Vater und Sohn nur nominell unterschieden, zwei Namen für Eine Person nach Sabellius Auffassung. Vielmehr hat der Sohn als aus dem Vater gezeugt für sich Subsistenz (*ὑπέστηκεν*) nach Art des vom Feuer ausströmenden Lichtes (l. c. 4, 2.). Es verdient durchaus Beachtung gerade zur Veranschaulichung des gegen den Substantialismus und Sabellianismus ausgesprochenen Gegensatzes der für sich seyenden Subsistenz des Sohnes, daß Athanasius sich hier des Vergleiches mit dem

Lichte und Feuer bedient. Es folgt daraus, daß Athanasius durch diesen und ähnliche Vergleiche das Verhältniß des Sohnes zum Vater gerade nicht als das des Accidens zur Substanz bezeichnen will, sondern daß er solche Auffassung dadurch auszuschließen und ein anderes Wesensverhältniß dafür an die Stelle zu setzen gedenkt. Durch sinnliche Vergleiche rein geistige Verhältnisse zu veranschaulichen, hat immer etwas Bedenkliches. Wenn es aber geschehen ist, so hat man vor allen Dingen zu fragen, welche Momente der Sache durch das Bild veranschaulicht werden sollen, aber keineswegs alle Momente des Bildes auf die Sache zu übertragen. Auf dem letzteren unberechtigten Verfahren beruht es, daß man auf Grund der von Athanasius angezogenen Vergleiche seine Lehre von der Zeugung des Sohnes als emanatistischen Substantialismus gedeutet hat. Athanasius deutet den oft angewandten Vergleich mit dem Feuer und Lichte a. a. O. selbst auf's Klarste und gibt (c. Ar. 4, 2.) genau die Züge des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn an, welche er durch das Bild veranschaulichen will. Nämlich:

1) Daß der Sohn im Wesen des Vaters seinen Grund habe und nicht zwei gleich ursprüngliche göttliche Wesen anzunehmen seien (*ὡς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ Θεοῦ λόγος — μία ἀρχὴ Θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί*).

2) Daß dennoch der Sohn für sich seyende Subsistenz habe (*ὁ υἱὸς λόγος οὐκ ἀνούσιος οὐδὲ οὐχ ὑφεστῶς, ἀλλ' οὐσιώδης ἀληθῶς*).

3) Daß dessenungeachtet der Sohn vom Vater nicht zu trennen sey, sondern mit demselben eine unverlezte Einheit bilde (*οὔτε ὁ λόγος κεχώρισται τοῦ πατρὸς — ἡ μονὰς ἀδιαίρετος μένει*).

4) Daß der Vater ewig den Sohn gezeugt habe (*οὔτε ὁ πατὴρ ἄλογος πώποτε ἦν ἢ ἔστιν*).

Hiezu kommen noch zwei andere Punkte, die a. a. O. zwar angedeutet, aber nur an andern Orten bei Gebrauch des Vergleichs hervorgehoben sind:

5) Daß der Sohn im Wesen des Vaters von Natur (*φύσει*) und nicht nach bloßem Willen seinen Grund habe.

6) Daß im Vater und Sohn Eine und dieselbe göttliche Substanz ohne allen Unterschied sey (*μία Θεότης, μία οὐσία ἐν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ*).

Dem Bilde vom Feuer und Lichte steht das der Sonne und ihres Abglanzes (*ἀπ'αυγασμα*) zur Seite, die ihre gleiche Substanz und ihre Einheit im Lichte (*φως*) haben, wie Vater und Sohn in der *θεότης* (c. Ar. 3, 4.). In ähnlicher Weise wird das Verhältniß derselben an einem Quell, seinem Flusse und ihrem gemeinsamen Wasser veranschaulicht (exp. fid. 2.). Im Gebrauch dieser Bilder folgte Athanasius dem kirchlichen Herkommen. Daß es ihm bei den angegebenen Vergleichen nicht auf den emanatistischen Zug derselben ankommt, sondern im Wesentlichen nur auf die beiden Momente des *ὁμοούσιον*, das lehrt auch ein anderer Vergleich, nämlich der mit einem Könige und seinem Bilde. Nachdem er nämlich c. Ar. 3, 5. hervorgehoben hat, daß in dem Vater und Sohne dasselbe göttliche Wesen sey und zwar darum, weil der letztere aus dem Wesen des ersteren gezeugt sey, bedient er sich zur Veranschaulichung die ser beiden Sätze jenes Vergleiches. In diesem Vergleiche können wir nichts weniger finden, als die Kategorien Substanz und Accidens, Wesen und Erscheinung *). Wir meinen, daß der wirkliche Gegenstand ebenso unabhängig ist von seinem Bilde, wie das fertige Bild von dem wirklichen Gegenstande. Da der Vergleich aber dem mit der Sonne und ihrem Glanze zu gleichem Zwecke zur Seite gestellt ist (cf. l. c. 3, 4.), so ist keine Folgerung berechtigter als die, daß auch in dem Bilde der Sonne und ihres Glanzes das Verhältniß von Substanz und Accidens durchaus unberücksichtigt zu lassen ist.

Um nun indeß klarer, als es aus bildlichen Darstellungen möglich ist, zu erkennen, wie Athanasius das Verhältniß des Sohnes zum Vater gefaßt habe, wenden wir uns zu den Bestimmungen, in welchen der Sohn als des Vaters Logos gefaßt wird. Der Sohn ist der Logos Gottes des Vaters, mit dem Vater eine untrennbare Einheit göttlichen Wesens bildend (c. Ar. 2, 41.). Dieser Logos ist eben so wenig als *λόγος ἐνδιάθετος*, wie *προφορικός* zu fassen (exp. fid. 1.), damit alle Begriffe der Beschränkung und der Entwicklung ihm ferne bleiben. Außer dem Logos, welcher der Sohn ist, hat der Vater keinen Logos, so daß der Sohn etwa nur uneigentlich sein Logos genannt

*) Gegen Baur, Trinit. I. S. 438.

würde, jener dagegen der immanente und ungezeugte wäre (c. Ar. 2, 37.). Ohne den Sohn als Logos wäre der Vater *ἄλογος* und *ἄσοφος* (l. c. 32. de decr. 15.). Von dem *λόγος* ist jedoch der *νοῦς* in Gott zu unterscheiden. Wie sich der *νοῦς* des Menschen zu dessen *λόγος* verhält, gerade so verhält sich der Vater zum Sohne. Wie man von dem Worte eines Menschen auf den Verstand als den Quell desselben schließt und an dem Worte den Gedanken wahrnimmt, so schließt man von dem göttlichen Logos, dem Sohne, auf Gott den Vater (c. Gent. 45.). Wie der *νοῦς* des Menschen nicht ohne den *λόγος* desselben ist, und der *λόγος* nicht ohne den *νοῦς*, wie der *νοῦς* des Menschen seinen *λόγος* schafft und der *λόγος* den *νοῦς* offenbart, so hat Gott der Vater, der höchste und allgemeine *νοῦς*, den Sohn als *λόγος* zu seiner ewigen Offenbarung, der eine ist nicht ohne den andern (de sent. Dion. 23, ein von Athanasius offenbar zur Erläuterung eigener Ueberzeugung gegebenes Referat aus einer Schrift des Dionysius Alex.). Der göttliche Logos ist demnach das Wort (*verbum*), aber ebensowohl die Vernunft Gottes (*ratio*), und darum wird der Sohn wie der *λόγος*, so auch schlechthin die *σοφία* Gottes genannt. Weil er aber das geistige Wesen Gottes ist, insofern es nicht in ruhender Immanenz bleibt, heißt er die *δύναμις* Gottes (*ἐκ Θεοῦ Θεός ἐστι καὶ τοῦ Θεοῦ λόγος, σοφία, υἱός καὶ δύναμις ἐστὶν ὁ Χριστός*, c. Ar. 4, 1.). An dem menschlichen Worte als dem geoffenbarten Gedanken haftet ein zwiefacher Mangel: 1) ist es aus Theilen zusammengesetzt und löst sich in solche wieder auf; 2) ist es ein bloßer Schall, der Gedanke in ihm hat ohne Weiteres keine Realität. So ist es aber nicht mit dem göttlichen Logos, weil er des Vaters vollkommenes Abbild ist, der Vater aber nicht aus Theilen besteht, auch nicht aus Nichts sein Wesen hat, sondern der ewig Einfache und Seyende ist. Der göttliche Logos ist nicht zusammengesetzt, er ist Ein und eingeborner Gott, er ist die wesenhafte, subsistirende Weisheit (c. Gent. 41. c. Ar. 4, 1. cf. c. Ar. 2, 34. 35. sq.). Er ist der göttliche *νοῦς*, wie er sich nach seinem ganzen Inhalte auf einmal für sich seyendes Wesen gibt. Alles, was in dem geistigen Wesen des Vaters ist, das hat der Sohn, aber nicht durch Theilnahme (*κατὰ μετοχήν*); als ob der Vater sein Wesen vor der Zeugung des Sohnes schon gehabt hätte, sondern er ist

das ganze Wesen des Vaters selbst, des Vaters ganzes Wesen ist nicht ohne des Sohnes Wesen, der Sohn ist des Vaters *αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις, αὐτοφῶς, αὐταλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐταρετή* — *καὶ μὲν καὶ χαρακτηρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκὼν* (c. Gent. 46.). In Rücksicht auf die Wirkksamkeit des Vaters und des Sohnes bemerkt Athanasius, daß zwischen ihrem beiderseitigen Wollen kein Fragen und Antworten stattfinde, sondern ihre ganze Actualität decke sich in jedem Augenblicke, der Wille des Vaters sey in dem Sohne und umgekehrt (c. Ar. 2, 31. über Ps. 33, 9.). So wenig also, wenn Athanasius den Sohn als das göttliche Denken (*λόγος καὶ σοφία* l. c.) bezeichnet, gefolgert werden darf, daß er damit dem Vater an sich das Denken absprechen wolle, so wenig darf daraus, daß er den Sohn den göttlichen Willen nennt, der nicht leide, vor sich einen noch andern Willen des Vaters zu denken (c. Ar. 3, 63.), der Schluß gezogen werden, daß der Vater an sich keinen Willen habe. Wäre des Vaters Wille von dem des Sohnes begrifflich durchaus nicht zu unterscheiden, so könnte es von dem Sohne nicht heißen, daß er des Vaters Willen kundthue (*γνωρίζει τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς*, c. Ar. 2, 31. sq.), noch weniger aber könnte von dem Vater gesagt werden: *ὥπερ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἐστὶ θελήτης, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς ἰδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ* (c. Ar. 2, 65.). Der Vater ist an sich durchaus *αὐτάρχης* und dennoch kann er nie und nimmer ohne den Sohn gedacht werden (c. Ar. 2, 41.). Es ist also durchaus falsch, dem Athanasius die Meinung beizulegen, als sey der Sohn als *λόγος* und *βουλὴ* nur Moment im Wesen des Vaters, nämlich das, welches der göttlichen Substanz die Persönlichkeit verleihe.

Um nun aber befähigt zu werden, den Grundgedanken des Athanasius, welcher allen einzelnen, oft sich widersprechend erscheinenden Bestimmungen des trinitarischen Verhältnisses eine lichtvolle Einheit gibt, auszusprechen, fügen wir dem Bisherigen noch hinzu, was Athanasius noch genauer über die Zeugung des Sohnes aus dem Vater sagt. Bei der Zeugung eines Menschen findet eine Theilung der Substanz statt; Gott aber ist, wie schon bei anderer Gelegenheit bemerkt, untheilbar, darum ist auch seine Zeugung ohne Theilung. Weil der Menschen Zeugung durch eine

Theilung geschieht, darum haben sie viele Söhne; Gott aber als der untheilbare kann nur Einen Sohn haben, in dem sein ganzes Wesen ist (de decr. 11.). Diesen Gedanken macht Athanasius mit besonderer Vorliebe sehr oft geltend (ad Ser. 1. 16; 4, 6. sq.). Es ist bekannt, wie der so eben in Rücksicht auf die creatürliche Zeugung referirte Gedanke in dem Schelling'schen System eine außerordentliche Rolle spielt. Aber weniger bekannt möchte es seyn, daß der Schelling'sche Gedanke, darum producire die Natur eine simultane und successivie Vielheit, weil sie nicht auf einmal ein absolutes Product zu zeugen vermöge, im Wesentlichen schon 1500 Jahre vor ihm ausgesprochen ist. Der Unterschied in der Anwendung, was hier gelegentlich bemerkt werden möge, ist nur der: Athanasius hält Gott und Welt auseinander und darum kommt es aus dem ewigen Grunde durch eine vollkommene Zeugung zu einem vollkommenen Erzeugniß; Schelling aber zieht das göttliche Wesen als das Absolute in eine räumlich und zeitlich getheilte Welt herein, und darum muß die Vielheit der Creaturen den nothdürftigen Ersatz für das Eine vollkommene Erzeugniß des absoluten Grundes gewähren. Unendlichkeit und Endlichkeit hält Athanasius scharf aus einander und darum kommt jede in sich zu ihrem Rechte; Schelling mischt sie und darum gähnt die Unendlichkeit in der Endlichkeit ewig nach sich selber. Nach Athanasius kann also Gott als Vater nur Einen und wesensgleichen Sohn gezeugt haben. Die Zeugung ist ferner eine ewige, d. h. Gott ist immer Vater, das Vaterseyn ist nicht zum Gottseyn erst hinzugekommen, sonst wäre Gott veränderlich (c. Ar. 1, 28.). Weil die menschliche Natur der Entwicklung unterliegt und unvollkommen ist (*διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς φύσεως*), zeugen die Menschen in der Succession der Zeit; weil Gottes Wesen immer vollendet ist (*διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον τῆς φύσεως*), alle Entwicklung ausschließt, ist das Erzeugniß ewig (*αἰδιον τὸ γέννημα*, c. Ar. 1, 14.). Der Sohn ist darum mit dem Vater *συνάναρχος*, hat keinen Anfang seines Fürsichseyns (de decr. 32. c. Ar. 1, 14.). Ferner ist von der Zeugung eben so wenig zu sagen, daß sie durch, als daß sie ohne den Willen Gottes geschehen sey, wie man überhaupt von keinem Zuge des göttlichen Wesens das eine oder das andere zu sagen vermag (*ὡς τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο*,

οὐ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀθέλητως ἐστὶν ἀγαθός — οὕτω καὶ τὸ εἶναι τὸν υἱὸν εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ' οὐκ ἀθέλητον οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστὶν αὐτῷ, c. Ar. 3, 66. cf. 63.). Sagt man, der Sohn sey ohne den Willen des Vaters gezeugt, so stellt man diesen unter die ἀνάγκη; sagt man das Gegentheil, so muß der Rathschluß der Zeugung in einem andern Logos, als der Sohn ist, geschehen seyn, d. h. Gott der Vater müßte ohne den Sohn einen Logos haben (c. Ar. 3, 61.). Die Zeugung als ein Act der φύσις steht vielmehr über dem Begriff des Zwanges, wie der Willensfreiheit, schließt Beides in sich, die Nothwendigkeit wie die Freiheit (l. c. 62.). Auf die Zeugung des Sohnes darf auch nicht insofern das Causalitätsverhältniß angewandt werden, als man nach einer αἰτία, einem διατί fragt, wodurch Vater und Sohn in die Succession von ante und post kämen, während sie schlechthin in und mit einander sind (c. Ar. 2, 54.).

Die also referirten Bestimmungen des im Vater und Sohne dirimirten und doch geeinten göttlichen Wesens, insbesondere die Bestimmung, daß der Vater an sich durchaus das volle göttliche Wesen habe und doch wiederum nie ohne den Sohn, daß ferner das göttliche Denken zugleich Wollen und Wirken sey — führen, wenn man Athanasius nicht der schärfsten Widersprüche beschuldigen will, auf die Annahme, daß schon Athanasius den Sohn als das im Selbstbewußtseyn sich objectivirende geistige Wesen des Vaters gedacht habe. Die so oft wiederkehrende Behauptung, daß der Vater ohne den Sohn auch ohne Vernunft, ohne Weisheit sey, und daß dennoch der Sohn nicht als ein das Wesen des Vaters vollendendes integrierendes Moment, eine ποιότης, angesehen werden dürfe, sondern vielmehr als das vom Vater absolut untrennbare, vollkommen gleiche Ebenbild desselben gedacht werden müsse, und zwar als das Ebenbild, das sich zum Urbilde verhalte, wie der λόγος zum νοῦς — diese durch alle Erörterungen sich hindurchziehende Behauptung findet in keiner andern Grundanschauung ihr genügendes Verständniß als in dieser: Gott ist nie ohne Selbstbewußtseyn zu denken. Dies Selbstbewußtseyn ist ein Proceß des Denkens, welches als Wissen (νοῦς) von dem Gesammtinhalte des göttlichen Wesens ausgehend sich dieses Wesen seinem Gesammtinhalte nach objectivirt.

Wir freuen uns in diesem bis hieher auf selbstständigem Wege gewonnenen Resultate mit der Ueberzeugung des von uns hochverehrten Verfassers der Entw. Gesch. d. Lehre von der Person Christi (I. S. 901) zusammenzutreffen, während wir die Darstellung Meiers (a. a. O. I. S. 151) u. A., nach welcher sich in der Lehre des Athanasius die alte Doctrin vom *λόγος ἐνδιόθετος* wieder finden soll, als einen alten Irrthum bezeichnen müssen. Wir treffen also schon bei Athanasius auf die speculative Anschauung, auf Grund welcher auch Melanchthon, und nach ihm mehr philosophisch als theologisch Leibniz, Lessing, Billroth, Lange u. A. einen tiefern Blick in das Mysterium der Trinität versuchen. Melanchthon wendet sie nur auf die beiden ersten Personen an, während Leibniz, Lessing, Billroth u. A. sie auch über die dritte ausdehnen. Die einfache Melanchthonische Darlegung kommt der Athanasianischen Fassung sehr nahe: *Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens, sed subsistens, communicata ipsi essentia. Haec igitur imago est secunda persona (loci tert. aet. in corp. reform. V. 21. p. 617. cf. exam. ord. ebendas. V. 23. p. XLIII. u. a. a. O.).* Das non evanescens, sed subsistens entbehrt bei Melanchthon der Begründung. Es ist gleich zu zeigen, wie es sich bei Athanasius motivirt*) — Die im Selbstbewußtseyn Gottes begründete Selbstobjectivirung des göttlichen Wesens ist also der

*) Wenn J. H. Fichte, Weiße, Martensen u. A. Gott ebenfalls durch den Blick des Vaters auf den Sohn zum Selbstbewußtseyn kommen lassen, so liegt die Sache bei ihnen doch insofern wesentlich anders, als für sie der Sohn, wie bereits bemerkt worden, nur die Weltidee ist und somit das Wissen Gottes nicht in sich selbst, sondern an der ideellen Welt geboren wird. Diese Anschauung ist nicht Athanasianisch. Zwar ist auch die Weltidee in dem Sohne und der Vater ist sich in diesem auch jener bewußt; aber sie ist eben sowohl primitiv auch in dem Vater, und daß die Weltidee das Wesen des Sohnes im Gegensatz zum Vater, das Wissen von ihr darum das Bewußtseyn Gottes ausfüllen soll — das ist eben der pantheistisch gefärbte Zug dieser Auffassung. Es ist uns besonders bei Martensen sehr aufgefallen, dem von uns innig geschätzten geistreichen Verfasser einer im Uebrigen so kirchlichen Dogmatik.

Sohn. Darum hebt Athanafius die in der hypostatischen Differenz fortbestehende Einheit des Sohnes mit dem Vater im Wesentlichen immer nach den drei Zügen hervor: Ein Ursprung (*μία ἀρχὴ καὶ κατὰ τοῦτο εἰς Θεός*, c. Ar. 4, 1.), derselbe Wesensgehalt (*μία Θεότης καὶ οὕτως εἰς Θεός*, ad Epict. 9 sq.), absolute Untrennbarkeit (*πατέρα καὶ υἱὸν ἐν ὄντι τῷ ἑαυτοῦ ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον εἶναι τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ πατρὸς*, c. Ar. 4, 10.).

Mit diesem in dem göttlichen Selbstbewußtseyn liegenden Principe der Zeugung des Sohnes eint sich jedoch bei Athanafius nach seinen ersten Keimen ein anderes, in dem nach dem Vorgange J. Müllers namentlich Nitzsch, Mehring, Horn, Merz, Liebner, Schöberlein u. A. den Grund des trinitarischen Mysticismus finden. Das ist das Princip der göttlichen Liebe, dessen erste Spuren, so viel uns bekannt, bisher nicht über Richard v. St. Viktor hinaus verfolgt sind. Es scheint uns auch durchaus nothwendig, daß dieses zweite Princip mit dem ersten aufs Innigste verbunden werde, um die Zeugung des Sohnes im Vater zu begründen. Hält man sich allein an das Selbstbewußtseyn, so gelangt der Sohn nicht zu einem wirklichen hypostatischen Seyn, da das Selbstbewußtseyn des göttlichen Ich doch sehr wohl zu denken ist ohne ein göttliches Du, der Vater an sich nicht jüngerer Urgrund ist (die Analogie des creatürlichen Selbstbewußtseyns kann hier Nichts beweisen), da auch ferner im Wissen an sich noch nicht das Wollen liegt, wenn man nicht auch die Welt, welche doch ewig vor dem göttlichen Wissen gestanden hat, ewig verwirklicht denken will. Lessing und Billroth haben von entgegengesetzten Seiten das Gegentheil darzuthun gesucht. Lessing nämlich bemüht sich nachzuweisen, daß das göttliche Selbstbewußtseyn quantitativ unvollkommen sey, wenn nicht der Sohn als die im Selbstbewußtseyn sich vollziehende Objectivirung des väterlichen Ich sofort hypostatische Wirklichkeit gewinne. Wenn die Vorstellung Gottes von sich nicht auch das Moment der Wirklichkeit an sich habe, so sey sie nicht die vollständige Vorstellung des denkenden göttlichen Ich von sich, da dieses doch wirklich sey (Erziehung des Menschengeschl. S. 73.). Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes ist hierin von Lessing auf die

Trinität angewandt. Seine Schwäche liegt darin, daß die Wirklichkeit einer Sache zu einem Momente ihres logischen Begriffs gemacht wird, eine Schwäche, die Kant bekanntlich an hundert preußischen Thälern nachgewiesen hat. — Billroth (Religionsphilosophie S. 79 ff.) bemüht sich darzuthun, daß qualitativ das göttliche Selbstbewußtseyn ohne Realität des Objectes seiner selbst unvollkommen sey. Nur dann sey das Selbstbewußtseyn klar und lebendig, wenn das Object dem Subjecte wirklich gegenüber stehe. Gesezt, der auf creatürliche Analogie von Billroth gestützte Satz wäre richtig, das göttliche Selbstbewußtseyn bedürfe des wirklichen Objectes, um aus seiner unklaren Potentialität und Punctualität zur klaren Actualität und Concretheit zu gelangen, folgt denn etwa hieraus, daß nun das Selbstbewußtseyn sich selbst aus dieser Noth helfe, daß das Wissen selbst das Object setze? Unmöglich! Wissen ist und bleibt an sich bloßes Wissen, d. h. es vermag nicht sein Object in die Wirklichkeit zu setzen, das ist vielmehr Act des Wollens. Billroths scharfsinnige Erörterung weist somit über das erörterte Princip hinaus, lehrt, daß zu dem Selbstbewußtseyn als trinitarischem Principe das andere Moment des Geistes, die Selbstbestimmung, das Wollen, die Liebe hinzugenommen werden müsse.

Andererseits weist mit gleicher Nothwendigkeit das trinitarische Princip der Liebe, als welche die Selbstbestimmung in ihrer Vollendung erscheint, auf das des Selbstbewußtseyns als auf seine Ergänzung hin. Beschränkt man sich nämlich auf die Liebe, so gelangt man wohl zur doppelten wirklichen Hypostase, aber der Hervorgang der einen aus der andern bleibt unmotivirt, der Gottesbegriff ist dualistisch gefährdet, da der Liebe nicht nothwendig die Zeugung vorauszu gehen braucht. Die einfache Erörterung, welche dies Princip nach Richard v. St. B. und allgemeiner Andeutung Jul. Müllers (L. v. d. Sünde II, S. 182) in ansprechender Weise bei Sartorius (L. v. d. heil. Liebe 1. Abth. 1. Cap.) und Schöberlein (Grundlehren des Heils, S. 22—24) in Beziehung auf den Vater und Sohn gefunden hat, lautet kurz also: „Gott ist die Liebe nicht durch die Welt, sondern durch sich selbst, in sich selbst, für sich selbst von Ewigkeit. Nun ist aber das Subject der Liebe nicht ohne das Object derselben, darum heisset

das persönliche Ich ein persönliches Du. Das Wesen der Liebe ist ferner Mittheilung und daher das Wesen der vollkommensten, der göttlichen Liebe, die vollkommenste Mittheilung; daher concentrirt der Vater mit unendlichem Liebeswirken seine ganze Herrlichkeit in einem zweiten Selbstbewußtseyn.“ Aehnlich Richard (de trin. III. 2.): Oportet, ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino deesse non potest. Nachdem er dann dargethan, wie die vollkommene Liebe Gottes nicht auf die tief unter ihm stehende Creatur sich beziehen könne, um nicht des innern Gleichgewichtes zu entbehren, schließt er: Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam persona condigna, et eo ipso divino consortio non carere. Vide ergo, quam facile ratio convincit, quod in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit. An dieser auf das Princip der Liebe sich beschränkende Lösung des trinitarischen Problems haftet offenbar der angedeutete Mangel, daß sie das Dogma nicht gegen dyotheistische und ritheistische Gefahr sicher stellt. Aber das liegt nicht an der Darlegung des Principes, wie sie von den genannten Vertretern gegeben ist, sondern an dem Princip in seiner Vereinzelung selbst. Auch das, was Sartorius und ähnlich Schöberlein über das Wesen der Liebe als Mittheilung bemerken, hilft dem Mangel nicht ab. Die Liebe auch als Mittheilung setzt ihr Object voraus. Wo noch Nichts ist, kann sie noch Nichts lieben. Sie producirt ihr Object nicht, sondern sie bestätigt es nur, setzt es für sich nur von neuem. Wo es noch unvollkommen gesetzt ist, da setzt sie es zwar vollkommener, so weit ihre Macht reicht; aber gesetzt, gegeben muß es ihr seyn. Bei Liebner (Christol. I. S. 111. 118) erscheint die Sache eben so mißlich, als bei Richard, Sartorius, Schöberlein, bei denen Liebner die schwache Seite wohl entdeckt hat, ohne sie jedoch selbst vermeiden zu können. Die Liebe überhaupt soll das Sichversetzen in ein Anderes seyn. Nun wohl, da wird dieses Andere aber schon vorausgesetzt, muß schon vor dem Auge der Liebe stehen, ehe es geliebt werden kann. Aber des Vaters Liebe soll das Sichversetzen in den Sohn als Sehen, primitiv Sehen des Sohnes seyn. Da scheint nun doch des

Sohnes Liebe zum Vater, wenn das Seyn des Objectes der Liebe Act ist, eine geringere als die des Vaters zum Sohne zu seyn. Liebner sucht auf doppeltem Wege diese Folgerung zu umgehen (a. a. O. S. 129). Einmal weist er darauf hin, daß in dem Liebesverhältnisse die eine Seite immer initiativ sey. Das ist richtig. Aber die andere Seite kommt dann doch der Initiative mit vollkommen gleicher Liebe nach, und in dem Sohne ist diese Gleichheit der Liebe nicht, wenn zum Wesen der Liebe des Vaters das Seyn, Urseyn des Geliebten gehört. Diesen Vorsprung kann die Liebe des Sohnes nicht einholen. Darum nimmt der genannte verehrte Theologe*) zugleich Recurs zum kirchlichen Lehrbegriffe vom Vater und Sohne, in deren Unterschied jene Differenz der beiderseitigen Liebe sich begründet finde, wie andererseits zu dem Postulat, daß Dyotheismus zu vermeiden sey und darum die Liebe von beiden Seiten nicht in gleicher initiativer Weise ausgehen könne. Damit gelangt er aber eben dahin als zu der letzten Stütze, wohin auch Sartorius (a. a. O. Abth. I, S. 12) sich gewandt hat. Die Erörterung des Principis hört also auch in der tiefsinnigen Exposition Liebners gerade da mit der Erklärung auf, wo sie an die Syrte desselben kommt. An einer andern Stelle bemerkt Liebner, die Liebe des Vaters und Sohnes zu einander sey das sich gegenseitige Entleeren des inhaltsreichen Seyns in einander bis auf das hypostatische Gefäß, die Form (a. a. O. S. 152. 53). Der Proceß geht vom Vater aus. Woher kommt denn, fragt man, zuerst die Form des Sohnes, in die er das Seyn des ihn liebenden Vaters aufnimmt? Ferner: die hypostatische Form soll doch wohl das persönliche Fürsichseyn seyn. Wie kann die aber je von seinem Wesensinhalte geschieden werden? Wo z. B. das Selbstbewußtseyn inhaltlos wird, da hört es doch auf. Bei Horn (Programm 1831) kommt die schwache Seite des auf sich beschränkten Principis in ähnlicher Weise, aber noch auffallender zu Tage. Es heißt S. 22, §. 9: „Die Liebe gibt sich selbst hin, theilt sich selbst mit. Da nun

*) der übrigens in dem ethischen Proceß der Liebe den physischen und den logischen oder intellektuellen mitbegriffen wissen will; so schon in der Christologie und besonders noch in der Abhandlung, Jahrb. Bd. I, S. 196 ff. vgl. bes. S. 201.

Gott die vollkommenste Liebe ist, so theilt er sich ganz mit.“ Diese Mittheilung selbst soll doch als Zeugung des Sohnes gefaßt werden, ihn erst begründen. In den weiter folgenden Worten wird indeß der Sohn für die sich also mittheilende Liebe schon vorausgesetzt, indem es heißt: „Gott theilt sich nur mit nach der Empfänglichkeit dessen, woran er sich mittheilt; nun aber muß Gott sich völlig mittheilen, also muß das, was die unendliche Liebe in sich aufnehmen soll, selbst unendlich lieben können, selbst Gott seyn, der die unendliche Liebe ist“, das ist doch ein unverkennbarer Zirkel. — Es erweisen sich somit die bedeutendsten Versuche, die Trinität allein in dem einen oder allein in dem andern Principe zu begründen, als ungenügend. Im Allgemeinen ist aber noch zu bemerken, daß es auch an sich durchaus nicht richtig seyn kann, das Wesen des Geistes bloß intellectuell, oder bloß ethisch zu fassen. Der Geist ist eben sowohl der einen, wie der andern Art. Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung, Denken und Lieben gehören als Momente in gleicher Weise zur *τελειότης* des Geistes. Nach dem Worte der Offenbarung ist Gott eben sowohl τὸ γῶς, wie ἡ ἀγάπη (1 Joh. 1, 5; 4, 16.).

Athanafius sucht nun in der Einheit dieser Momente des geistigen Lebens das trinitarische Leben Gottes nicht sowohl zu ergründen, als sich verständlich zu machen. Seine Anschauung scheint also diese zu seyn: Im göttlichen Selbstbewußtseyn wird sich das göttliche Wissen gegenständlich. Im Vater ist des Denkens Ausgangspunkt (*ἀρχή*), im Sohne objectivirt es sich seinen Inhalt, dort ist es ὁ *πρῶτος*, hier ist es ὁ *λόγος*. Dieser göttliche Logos unterscheidet sich dadurch vom menschlichen, daß er *οὐσιώδης* ist, d. h. daß sich mit ihm sofort hypostatistisches Wesen verbindet. Dieser Satz ist es, der in dem zweiten Principe seine Begründung findet. Der Vater will sich in dem Sohne als anderes Ich, weil er die Liebe ist. Die hierauf bezüglichen Stellen sind folgende: c. Ar. 3, 66 behauptet Athanasius nachdrücklich, daß der Vater den Sohn wolle, wie der Sohn wiederum den Vater, und daß dieses gegenseitige Wollen eben Lieben sey, ein Wollen und Lieben, das durchaus zum Wesen Gottes gehöre; ja, er hebt hervor, daß auf diesem Einen Liebeswillen, der beide gegeneinander durchdringe, das Seyn des

Waters im Sohne und des Sohnes im Vater beruhe (ἄρ οὖν ἐπεὶ φύσει καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἐστὶν ὁ υἱός, ἤδη καὶ ἀθέλητός ἐστι τῷ πατρὶ, καὶ μὴ βουλομένου τοῦ πατρὸς ἐστὶν ὁ υἱός; οὐ μὴν οὖν ἀλλὰ καὶ θελούμενός ἐστιν ὁ υἱός παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ ὡς αὐτός φησιν. ὁ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱόν. — θελῆσθω καὶ φιλεῖσθω τοίνυν ὁ υἱός παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ οὕτω τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ ἀβούλητον τοῦ Θεοῦ τις εὐσεβῶς λογιζέσθω καὶ γὰρ ὁ υἱός τῇ θελήσει ἢ θέλεται παρὰ τοῦ πατρὸς ταύτῃ καὶ αὐτός ἀγαπᾷ καὶ θέλει καὶ τιμᾷ τὸν πατέρα, καὶ ἐν ἐστὶ τὸ θέλημα τὸ ἐκ πατρὸς ἐν υἱῷ, ὡς καὶ ἐκ τούτου θεωρεῖσθαι τὸν υἱόν ἐν τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα ἐν τῷ υἱῷ). Außer dieser Stelle ist von Wichtigkeit c. Ar. 3, 20. 23. Hier entwickelt Athanasius im Anschluß an Joh. 7, 21., daß die Menschen sich zu derselben Einheit verbinden müssen, in welcher Vater und Sohn verbunden sind, hebt jedoch als den bleibenden Unterschied den hervor, daß die Liebeseinheit zwischen Vater und Sohn eine substantiell innige sey, während die der Menschen nur in der die Liebeseinheit des Waters und Sohnes nachahmenden Gesinnung beruhen können. „Die Einheit des Waters und des Sohnes, heißt es, ist Allen ein Vorbild und eine Lehre, woran sie, indem sie auf die von Natur bestehende Einheit des Waters und des Sohnes schauen, lernen können, wie auch sie unter einander durch die Gesinnung (φρονίματι) Eins werden müssen. Der Sohn ist an sich und ohne besonderes Band (ἀπλῶς καὶ χωρὶς συμπλοκῆς τινος) in dem Vater, denn von Natur ist es ihm eigen; wir aber, denen die Einheit von Natur nicht eigen ist, bedürfen eines Vorbildes und Beispieles, damit von uns das Wort gelte: Wie du in mir und ich in dir“, nämlich so laß sie in uns eins seyn. . . Gib ihnen, sagt der Herr, Deinen Geist, damit auch sie eins und in mir vollendet werden. . . . (Damit will er sagen:) Woher käme ihnen die Vollendung, wenn nicht ich, dein Logos, das Werk, das du mir gegeben hast, vollendet hätte? Vollendet aber ist es, weil die Menschen, wenn sie zum göttlichen Wesen erhoben sind (θεοποιηθέντες) das Band der Liebe unter einander an sich tragen, welches sie an uns wahrnehmen (ἐν ἡμῖν βλέποντες τὸν σύνδεσμον τῆς ἀγάπης). Die Einheit des Waters und des Sohnes beruht nach diesen Aussprüchen auf dem

ethisch substantiellen Wesen der Liebe, eine Einheit, die nie von geschaffenen Geistern erreicht werden könne. Darum also kann der Vater nie ohne den Sohn seyn, weil Gott die Liebe ist; Gott muß Vater und Sohn seyn, und doch ist dieses Muß ein Wollen. Aber der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe ist der Logos, d. h. derselbe hat nicht in sich selbst den Grund seines hypostatischen Wesens, sondern in dem intellectuellen Wesen des Vaters, das von der Liebe durchdrungen ist, in dem göttlichen Selbstbewußtseyn, vermöge dessen der Vater sich in dem Sohne spiegelt und sich zugleich in seliger Liebe genießt. Von dieser sich durchdringenden ewigen Einheit des Selbstbewußtseyns und der Liebe zeugt Athanasius in Stellen wie diese: αὐτός ὁ θεὸς γεννητῆς ἐστὶ τῆς ἑαυτοῦ εἰκότος, ἐν ᾗ ἑαυτὸν, ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ, πότε γοῦν οὐχ ἑώρα ἑαυτὸν ὁ πατὴρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι ἢ πότε οὐ προσέχαρει (c. Ar. 1, 20.); fassen wir somit die sporadische Deduction des Athanasius übersichtlich zusammen, so ergibt sich: Vor das göttliche Denken als den νοῦς des Vaters tritt im Proceß des Selbstbewußtseyns das ideelle Bild Gottes des Vaters. Es ist gesetzt, aber erst ideell. Dieses Abbild ist sofort Gegenstand des Wollens, der göttlichen Liebe, und dadurch wird es wesenhaftes Bild, wirkliche Hypostase, wird realer Logos und Sohn. Es ist somit der Liebe ihr Gegenstand gegeben, das Selbstbewußtseyn hat ihn sich primitiv gesetzt; sie aber setzt ihn von neuem, bestätigt ihn, erhebt ihn vom bloß ideellen in's wirkliche Seyn, da sie absolutes Wollen ist. Daß dieser Proceß ewig zu denken ist, ohne alle zeitliche Succession des Sohnes nach dem Vater, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Der wesensgleiche Sohn liebt nun den Vater mit gleicher Liebe. Auch seiner Liebe ist der Gegenstand im Vater gegeben, nicht erst ideell, sondern schon wirklich. Der Vater ist im Proceß der Erste, wenn er auch erst durch den Sohn als sein Abbild zum vollen Selbstbewußtseyn und durch denselben als den ihn wieder liebenden zur vollendeten Liebe kommt, also erst durch den Sohn zum vollen Geistesleben gelangt. Die Liebe des Sohnes unterscheidet sich somit von der Liebe des Vaters, daß sie ihren Gegenstand nicht erst aus der Idealität in die Wirklichkeit zu setzen braucht. Aber eben darum ist

sie auch des Sohnes Liebe im Unterschiede von der des Vaters; eben darum sagt auch der Sohn Joh. 5, 26., daß der Vater ihm das Leben gegeben habe, es zu haben in sich selber, aber nicht, daß er es auch dem Vater gegeben. Das ist indeß der Liebe auf beiden Seiten gemein, daß sie nicht ursehend ist, daß sie ihren Gegenstand, so fern es nöthig ist, um lieben zu können, verändert.

Hat Athanasius auch nicht im Zusammenhange diese Lösung des trinitarischen Problems gegeben, so glauben wir doch dargethan zu haben, daß sie als der Hintergrund durch alle einzelnen Bestimmungen, die sich bei ihm finden, hindurch scheint. Wir vermögen wenigstens nicht einzusehen, in welcher Anschauung sonst die referirten einzelnen Bestimmungen ihre Einheit haben sollten. So führt er also die Zeugung des Sohnes auf den Grund des geistigen göttlichen Wesens zurück, nicht bloß auf den intellectuellen, sondern auch auf den ethischen. Das geistige Wesen Gottes ist ihm durchaus untheilbar; aus dem Vater wird ohne alle Theilung, wie er so oft hervorhebt, der Sohn geboren. Kein Moment des göttlichen Geistes ist von dem andern zu trennen; das intellectuelle und das ethische desselben, das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, das Denken und das Wollen oder die Liebe durchdringen sich einander, und ihre Einheit zeugt den wesensgleichen Sohn. Wie hoch ragt Athanasius mit diesem Blick eines gläubigen Gemüthes in das Geheimniß des göttlichen Wesens aus der Geschichte der Theologie hervor! Vor ihm rinnt der Strom der Gotteserkenntniß in dem heidnischen Bette des öden allgemeinen Seyns und nach ihm wird er alsbald zu einem stehenden trüben Gewässer, das sich seinem Ziele Jahrhunderte lang um keinen Schritt nähert. Tiefkönnige Mystiker wie Richard, und reflectirende Denker wie Thomas und Scotus, haben erst nach langer Zeit wieder angefangen, in dem Wesen und Leben des Geistes, denn Gott ist Geist, den Grund des Mysteriorums zu suchen, jener in einfacher Weise durch Versenkung in das Wesen der Liebe, dieser in verwickelter Art durch Austreibung und Umgestaltung der modalistischen Deduction Augustins. Daß derselbe Mann, welcher der Kirche das Bekenntniß der Trinität zuerst geformt, der Theologie auch schon die Fingerzeige gegeben habe, es mit dem Stückwerk der Erkenntniß zu ergreifen, wußten sie nicht.

Melanchthon, in dem sich gefühlvolle Mystik mit verständiger Speculation vereinigt fand, nimmt im Anschluß an Augustin und die Scholastik das Problem wieder auf, wendet die beiden Erkenntnißprincipien, aber in geschiedener Weise, von neuem zur Lösung an. In Rücksicht des Sohnes erinnert er stark an Athanasius. So gewiß er neben Luther als Gründer unserer Kirche und Urheber ihres Bekenntnisses zu betrachten ist, so gewiß hat er der Theologie unserer Kirche das in Demuth zu übende Recht verliehen, über die tiefere Erkenntniß des trinitarischen Problems nachzuspüren, wie Athanasius es für die morgenländische, Augustin für die abendländische Kirche in Anspruch nahm. Nachdem dies nach Melanchthons Zeit zuerst ihr abgesprochen, dann ungeübt geblieben ist, und darüber der Glaube an das heilige Mystorium keineswegs klar und unerschüttert blieb, hat sich unsere Theologie in einzelnen hervorragenden Vertretern von neuem dem Problem zugewandt, doch so, daß sie die beiden Wege der Lösung in Geschiedenheit verfolgte. Der Fortschritt in der Lösung desselben scheint uns nun für die nächste Zukunft davon abzuhängen, daß man die beiden Wege sich einigen lasse, dem Grunde des Mysteries in dem intellectuell-ethischen Wesen des göttlichen Geistes, in dem Selbstbewußtseyn und der Liebe zugleich nachzuspüren, ohne daß das Bekenntniß der Kirche irgendwie von dieser Arbeit berührt werde.

Bevor wir schließlich dazu übergehen, einige sich auch noch bei Athanasius findende Bestimmungen, die scheinbar mit der gegebenen Darstellung im Widerspruche stehen, zu erläutern und dann die nothwendigsten Bemerkungen über seine Lehre vom heil. Geiste zu geben, mag es uns gestattet seyn, hier einige Bemerkungen einfließen zu lassen über die wegwerfende Beurtheilung, welche die speculative Behandlung des trinitarischen Problems, auch die des Athanasius, bei Thomasius, einem von uns sonst so verehrten Theologen, gefunden hat. Es soll eine Kreisbewegung seyn, die Persönlichkeit Gottes zum trinitarischen Princip zu machen und ihn doch andererseits erst mittelst des trinitarischen Processes zum persönlichen Gott sich aufschließen zu lassen (Christi Person und Werk I. S. 117). Darauf ist ein Dreifaches zu erwidern: Erstens, daß der Widerspruch nur dadurch in den trinitarischen Proceß gebracht wird, daß man mit ihm die Anschau-

ung von ante und post verbindet, wozu man aber so wenig berechtigt ist, so wenig man ihn auf alle übrigen Bestimmungen des göttlichen Wesens, wie etwa auf die, daß Gott causa sui ist, anwenden darf. Zweitens ist die vortreffliche Bemerkung Dorners hieher zu stellen: „Es kann keinen Widerspruch bilden, daß der Eine Gott durch die drei Personen constituiert wird, und das Resultat ewig vorhanden ist, ja in ihnen und durch sie sich ewig selbst constituiert. Ist doch ein ähnliches Verhältniß der Gegenseitigkeit in jedem Organismus zwischen der Einheit und der Gliederung selbst“ (a. a. D. II. S. 1223 Anm.). Endlich ist hervorzuheben: Ohne jenen Wesensproceß hört die Einheit des göttlichen, durch drei Hypostasen strömenden Geisteslebens für uns auf, tritt Gott in drei selbstständige Personen aus einander und das *ὁμοούσιον* ist der Wesenssubordination zu opfern. So ist's bei Thomasius geschehen. So gewiß Athanasius die Lehre des Eusebius von Cäsarea als Arianisch ansah, so gewiß würde er auch die Thomasiatische so angesehen haben. Denn beide haben denselben Grundzug: der Vater ist ohne den Sohn *τέλειος*, der Sohn ist kein integrierendes Du des väterlichen Ich, sondern dieses Ich hat ohne des Sohnes Du alle geistige Vollkommenheiten, insbesondere Selbstbewußtseyn und Willen; aus durchaus freiem Entschluß setzt der Vater seinem Ich das Du des Sohnes gegenüber. Der Vater ist der absolut Unbedingte, ist nur aus und durch sich selber, und weiß sich als solcher in absoluter Fülle; der Sohn ist der schlechthin Bedingte und will und weiß sich als solcher (a. a. D. I. S. 94, II. S. 269). Das ist doch in der That subordinatianisch, stimmt sehr schlecht mit der steten Behauptung des Athanasius, daß der Vater Nichts, keine Weisheit, Macht, Wissen, Wollen u. habe ohne den Sohn, und Gess (Lehre von der Person Christi) hat sich für seinen consequenten Subordinatianismus nicht ohne Grund auf Thomasius berufen, ist mit Thomasius aber auch in gleicher Verlegenheit, Joh. 5, 26. zu erklären (Gess a. a. D. S. 195. 198). — Wenn Thomasius ferner der speculativen Construction des Dogmas den Vorwurf macht, sie lege den letzten Grund des Glaubens in die menschliche Vernunft, während er in Gottes Thaten und Zeugnissen ruhe; sie schiebe dem christlichen Glauben morsche und faule Stützen unter (a. a. D. I. S. 110

ff. 118), so brauchen wir wohl kaum darauf hinzuweisen, daß Athanasius und Augustin, Richard und Melancthon (corp. ref. V. 21 p. 603. 615 sq.), Twisten (Dogm. II. S. 209—16) und J. Müller, Sartorius, Liebner, Schöberlein, Delitzsch u. A. von solchem Vorwurf gar wenig getroffen werden und sich oft genug gegen solchen Dienst der Vernunft verwahrt haben. Wir glauben aber, es ist besser gethan, sich die aus Gottes Thaten und Zeugnissen fest stehende Homousie des Sohnes auf speculativem Wege möglichst verständlich zu machen, als sie bei Verwerfung der Speculation zur Wesenssubordination werden zu lassen. — Wenn Thomasius von den sinnlichen Vergleichen bemerkt, daß sie nicht mit zur speculativen Behandlung des Dogmas gehören, von ihnen Sabellianismus fürchtet, so glauben wir das Gegentheil von Beidem dargethan zu haben. — Wenn dann ferner die speculative Seite der Lehre des Athanasius darin gefunden wird, daß die mittheilende Güte Gottes der Grund der Zeugung des Sohnes sey, so müssen wir bemerken, daß die Güte (*ἀγαθότης*) Gottes bei Athanasius stets die eroterische, nie die esoterische mittheilende Liebe bezeichnet, die, welche sich auf die Creaturen bezieht und z. B. mit der Barmherzigkeit auf einer Stufe steht (c. Ar. 3, 62; 1, 43 de decr. 1, 11 c. gent. 41 sq.). — Indem Thomasius dann mit Beziehung auf die eben berührte Angabe fortfährt: „Jedenfalls sind diese Andeutungen weit haltbarer, als die von Gregor von Nyssa versuchte Ableitung aus dem Begriffe der göttlichen Vernunft“, und dann die auch bei Athanasius nachgewiesene Ableitung der Zeugung aus dem göttlichen Selbstbewußtseyn referirt, so scheint hier eine nicht gründliche Bekanntschaft mit den Schriften des Athanasius fühlbar zu werden, und es will darum wenig sagen, wenn mit der Fassung Gregors auf die des Athanasius ein Spiel mit der Doppelbedeutung des Wortes *λόγος* genannt wird. — Das wird Niemand dem verehrten Verfasser von Christi Person und Werk in Abrede stellen, daß die speculative Behandlung des Problems einerseits ihre Aufgabe noch nicht befriedigend gelöst hat, andererseits von Vielen gemißbraucht ist; aber das hätte ihn nicht gegen sie an und für sich so verstimmen sollen, da sie doch so alt ist, wie das Dogma selbst, und so nothwendig, wie dem auf Gottes Thatfachen und Zeugnissen ruhenden Glauben das Nachdenken.

Mit der gegebenen Darstellung der Lehre des Athanasius scheint es unvereinbar, daß er den Vater allein sehr oft $\acute{\alpha}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, oder auch $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ nennt (exp. fid. 1. c. Ar. 4, 1. 3. 15; de decr. 32 sq.), indem darin eine subordinatianische Anschauung, ein unüberwundener Rest früheren Irrthums zu liegen scheint (Gieseler, Dogm. Gesch. S. 322. Meier a. a. O. S. 157. Baur a. a. O. I. S. 468). Dörner hat schon darauf hingewiesen, daß Athanasius diesen alten Irrthum jedenfalls nicht beabsichtige, daß seine ganze übrige Anschauungsweise die Ziehung der Consequenz aus jenen Ausdrücken verbiete, endlich daß sie hauptsächlich eine apologetische Bedeutung haben, die Einheit Gottes in der Dreiheit hervorzuheben (a. a. O. I. S. 969). Wir möchten noch Folgendes hinzufügen: Athanasius hatte die Aufgabe, die Lehre von der Trinität im engen Anschluß an die heil. Schrift und das Nicänische Concil zu vertheidigen. Der Anschluß an diese Autoritäten brachte es mit sich, auch an die Ausdrucksweise beider sich anzuschließen. Nun aber wird in der Schrift selbst der Vater oft $\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ genannt (1 Kor. 8, 6 ff.), eine Ausdrucksweise, dem die früheren Kirchenväter (Clemens ad Cor. 1, 46 sq.), wie die Nicänischen folgten. Wie sich nun in der Schrift jene Redeweise durch die übrigen Aussagen näher bestimmt, so auch bei Athanasius, nämlich dahin, daß in dem Vater das Princip der trinitarischen Einheit liege, insofern der Vater unter den Personen der Gottheit die $\mu\acute{\alpha}\ \alpha\rho\chi\acute{\eta}$, der Quell und Ausgangspunkt, keineswegs aber der sich selbst unbedingt genügende Gott sey. Der Vater ist als $\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ doch immer Vater; das deutet die Schrift in den hieher gehörigen Aussprüchen stets an, was Geß in seiner sonst so vorzüglichen Lehre v. d. Person Christi ganz übersehen hat; das hebt auch Athanasius stets hervor, und damit wird der Ausdruck $\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ durchaus in Wesensrelation der ersten zur zweiten Person gesetzt. So sagt Athanasius auch ausdrücklich, daß der Sohn z. B. durch Mark. 12, 29. so wenig von der Einheit, wie durch Mark. 10, 18. von der Güte Gottes ausgeschlossen seyn solle, daß in der Schrift von der Einheit Gottes nur im Gegensatz gegen die falschen Götter, nicht aber in Beziehung auf den Sohn geredet werde (c. Ar. 3, 7). Es ist ferner bezeichnend, daß Athanasius in demselben Capitel, in welchem er den Sohn $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\varsigma$

θεοῦ υἱόν nennt, die Dorologie Röm. 9, 5. auf den Sohn bezieht (c. Ar. 4, 1), wie an anderm Orte auch die Stelle 1 Joh. 5, 20. (c. Ar. 3, 19). Eine unitas numerica, wie Gieseler u. A. sie wollen, muß zum Sabellianismus führen, wie der Vorgang Augustins, so lange er die 3 Personen als Momente des Einen göttlichen Geistes faßte (memoria, intelligentia, voluntas, de trin. 10, 18), beweist. —

Wenn ferner Dorner (a. a. D. S. 929 f. 776) darin noch einen subordinatianischen Rest findet, daß der Vater von Athanasius auch als Quell und Wurzel aller Gottheit, aller göttlichen Substanz angesehen werde, während er bloß als Ausgang des trinitarischen Processes, als Ausgang der Hypostasen zu betrachten sey, so vermögen wir uns nicht zu überzeugen, daß Hypostase und Substanz von einander zu trennen sind, berufen uns für das Gegentheil vielmehr darauf, wie Dorner selbst bei Erörterung der reformirten Christologie es so treffend als unzulässig bezeichnet hat, Person und Wesen oder Natur von einander zu scheiden (a. a. D. II. 744). Sind bei Athanasius die Begriffe von Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung auch noch nicht zur Einheit als Begriff der Person zusammengefaßt und mit dem Ausdrucke Hypostase bezeichnet (Dorner a. a. D. I. 1072), die Momente des Begriffs hat er jedenfalls dem Vater und Sohn beigelegt und sie als mit dem Wesen untrennbar verbunden gedacht. Darauf scheint es uns anzukommen, und in diesem Sinne möchten wir mit Beziehung auf unsern Begriff von Person es vertheidigen, daß Athanasius Hypostase und Wesen nicht von einander geschieden, sondern den Vater als Anfangspunkt ihrer Einheit angesehen habe, eine Einheit, die der Vater seinerseits doch auch nicht ohne den Sohn besitzt, somit um dieser seiner Vaterschaft willen nicht als der Absolute erscheinen kann.

Unsere Aufgabe ging im Wesentlichen nur dahin, an der Lehre vom Vater und Sohne zu zeigen, in welcher Weise Athanasius das trinitarische Problem zu lösen begonnen habe und wie auf dem von ihm betretenen Wege fortzufahren sey. In Kürze aber möchten wir über die Lehre vom heil. Geiste zum Abschluß doch Folgendes bemerken:

Auch der heil. Geist ist nach Athanasius persönliches Für-

sich seyn, Hypostase, er theilt das ganze geistige Leben des Vaters und des Sohnes und hat doch für sich eine besondere Seynsweise (*ὑπάρχει καὶ ὑγέστηκεν ἀληθῶς*, ad Ler. 1, 28). Er ist dem Vater und Sohne durchaus *ὁμοούσιον* (ad Ler. 1, 26. 27. c. Apoll. 1, 9). Die Einheit zwischen ihm und diesen ist zuerst die Wesensgleichheit (*μία θεότης*), ferner die absolute Untrennbarkeit (ad Ler. 1, 20. 28), so daß der Geist im Vater und Sohne ist und Vater und Sohn im Geiste, endlich beruht sie in dem Ausgange (*ἐκπορεύεσθαι*) des Geistes aus dem Vater durch den Sohn. Aber vergebens sucht man nach einem Princip, das diese verschiedenen Bestimmungen einheitlich motivire, insbesondere das *ἐκπορεύεσθαι* des Geistes vom *γεννᾶσθαι* des Sohnes unterscheide. Während dies als der noch vorhandene große Mangel der Lehre des Athanasius vom heil. Geiste zu bezeichnen ist, muß es als unvereinbar mit der Homousie des Vaters und des Sohnes und somit als fehlerhaft angesehen werden, die dritte Hypostase nicht in gleicher Weise von den beiden andern ausgehen zu lassen, ein Fehler, den bekanntlich die abendländische Kirche in dem *filioque* berichtigt hat.

Die speculative Lösung des trinitarischen Problems in Rücksicht auf die dritte Hypostase ist aber nicht bloß bei Athanasius, sondern bis auf den heutigen Tag eine sehr ungenügende. Der bloße Proceß des Selbstbewußtseyns führt noch weniger zur Hypostase des Geistes, als zu der des Sohnes. „Im Denken des Sohnes, heißt es, geht Gott in Subject und Object des Denkens aus einander, im Geiste nimmt er diesen Gegensatz zurück, wird sich der Einheit des Denkenden und Gedachten bewußt, das Wissen des Subjectes kehrt vom Objecte im Geiste zu sich zurück, wird Selbstbewußtseyn. Es ist aber durchaus nicht einzusehen, wie selbst in dem Falle, wenn sich also die wirkliche Hypostase des Sohnes ergäbe, was wir haben verneinen müssen, der Geist noch als Hypostase aus dem Proceß hervorzugehen vermöchte. Der Vater würde sich in der Anschauung des Sohnes der Identität desselben mit seinem Ich bewußt werden, und ebenso der Sohn in der Anschauung des Vaters, und hiemit wäre bereits das Denken zum Ausgangspunkte zurückgekehrt, der Proceß geschlossen. Gesezt, daß zum menschlichen Selbstbewußtseyn ein hy-

postatisches Du dem Ich gegenüber wirklich gehörte, eines Er bedarf es gewiß nicht. Wenn Billroth in dem absoluten oder allgemeinen Geiste des Pantheismus, der als Resultat aus dem Wechselproceß des individuellen Geistes und der Welt hervorgehen soll, eine Analogie des heiligen Geistes im Verhältniß zum Vater und Sohne findet, so scheint uns damit die Ohnmacht des Erklärungsversuches von einem seiner Hauptvertreter selbst eingeräumt zu seyn. Denn so wenig dem allgemeinen Geiste des Hegel'schen Pantheismus irgendwie ein hypostatisches Seyn zukommt, so wenig er anderswo existirt als im individuellen Geiste, so wenig erlangt die dritte Person der Gottheit auf diesem Wege Fürsichseyn, so wenig tritt sie aus dem Vater und Sohne heraus. Ebenso bezeichnend für das Ungenügende dieses Erklärungsversuches ist es, daß Melancthon ihn nur auf den Sohn anwendet, die Hypostase des Geistes aber in der wechselseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes zu begründen sucht. Aber dieses Princip allein vermag in dieser Beziehung eben so wenig zu leisten, wie das andere. Schon die verschiedenen Arten seiner Anwendung verrathen die Unsicherheit seiner Beweiskraft. Die Melancthonische Deduction (refut. error. Serveti u. a. a. D.) ist viel zu allgemein gehalten, als daß sie Evidenz haben könnte. Sie läßt die Hauptfrage unberührt, warum die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes, ohne sich in einer dritten Person zu hypostasiren, sich nicht genüge. Dasselbe gilt von dem abstracteren Verfahren Horns (a. a. D. S. 22. 23). Wie unmotivirt erscheinen die Sätze: Unmittelbar (als Vater und Sohn) kann Gott sich nicht lieben. Zur Vermittelung wird aber ein Drittes erfordert. Dies ist die Liebe (!) selbst, die vom Vater zum Sohne ausgeht und zum Vater zurückkehrt. Unendlich ist diese Liebe und die unendliche Liebe ist Gott und darum ist dieses Dritte Gott." Auch bei Sartorius (a. a. D. I. 13) sieht man nicht ein, warum die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn nicht zur Einheit ihres göttlichen Lebens genug sey, wie in dem amare und redamari auf jeder Seite noch ein Auseinandergehen der Liebe gefunden werden könne, kurz wie Liebe und Gegenliebe nicht schon an sich eine innig verschlungene Einheit bilden. Einen tiefen Zug gibt Richard an, wenn er sagt, daß die Liebe Zweier den Mitgenuß

ihrer Seligkeit von Seiten eines Dritten wünsche (de trin. III. 11. ed. Col. p. 364); aber an sich nothwendig erscheint das doch nicht. Hier greift Schöberleins tiefere Andeutung ein (Grundl. des Heils, S. 23), daß die Liebe, wie z. B. die Elternliebe, Freundesliebe, ein Drittes verlange, an dem sie sich in ihrer Gegenseitigkeit bethätige, auf dem sie ruhe. So genüge sich auch die göttliche Liebe, die sich auch in jenem Zuge der menschlichen spiegele, erst in einem höchsten Dritten, gelange erst in ihm zur vollkommenen Mittheilung und Befriedigung. Das scheint uns auch der Kern in der Deduction Liebners zu seyn (a. a. O. S. 130): „Soll das gegenseitige Sichversehen nicht die unendliche Unruhe, das unendliche Ringen der Wechselwirkung seyn, so muß ein Drittes, Wesensgleiches, also noch einmal Gott gedacht werden, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung, die ruhige Einheit im Unterschied vermittelt wird.“ Ähnlich Delitzsch (Psychologie S. 31. 32), auf dessen kurze, aber treffliche Deduction des ganzen trinitarischen Processes, wie sie insbesondere S. 131 gegeben ist, wir aufmerksam machen möchten. — In diesem Zuge, daß die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes als nicht im bloßen Bewußtseyn der Identität ruhende und sich genügende Einheit, sondern als eine im gemeinsamen Wollen nach vollkommener Bewährung und Bethätigung verlangende, der Grund der dritten wesensgleichen Hypostase sey, ein Grund, nach welchem die letztere durch substantielle Willensnothwendigkeit (*φύσει*) aus Vater und Sohn als Träger ihres einheitlichen Geisteslebens hervorgegangen erscheint — in diesem Zuge ist eine vollkommenere Lösung des trinitarischen Problems, so hoffen wir, in Aussicht gestellt, natürlich so weit dem Stückwerk menschlicher Erkenntniß die Einsicht in das heilige Mysterium überhaupt möglich ist. Zu dieser Lösung wolle der Herr durch eben den Geist helfen, der alle Dinge erforschet, auch die Tiefen der Gottheit, und durch den er sich uns offenbart (1 Kor. 2, 10. 11.).

Die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz.

Von Dekan Heberle in Calw.

Wenn wir nach dem Ausgangspunkte jener merkwürdigen Sekte fragen, welche unter dem Namen der Wiedertäufer die radicalen Elemente der Reformation in sich vereinigt hat, so werden wir einerseits nach Sachsen gewiesen, wo die Zwickauer Propheten, Münzer und Carlstadt die religiöse Bewegung in eine von Luther's Ideen weit abweichende Bahn zu leiten versuchten, andererseits nach der Schweiz, wo eine ultraprotestantische Partei mit ihren extremen Reformplänen gegen Zwingli auftrat. Nimmt der deutsche Radicalismus unser Interesse besonders durch die Persönlichkeit seiner Vertreter und durch seinen Bund mit den politischen Revolutionsbestrebungen seiner Zeit in Anspruch, so liegt die eigenthümliche Bedeutung des schweizerischen darin, daß die anabaptistischen Principien durch ihn zu vollständigerer Entwicklung und zu einem dauernden geschichtlichen Daseyn gelangt sind. Der Versuch, die Anfänge des auf diesem letzteren Boden entstandenen Täuferthums eingehend zu schildern, ist in neuerer Zeit wiederholt gemacht worden*). Da jedoch die betreffenden historischen Darstellungen sich mehr oder weniger als lückenhaft und an chronologischen und thatsächlichen Irrthümern leidend erweisen, so glauben wir nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir, gestützt auf die Erforschung der gleichzeitigen Quellen und unter theilweiser Benützung ungedruckter Documente, eine nochmalige Behandlung des für die Entwicklungsgeschichte der Kirchenreformation so wichtigen Gegenstands unternehmen. Wir beschränken uns dabei für jetzt auf die Geschichte

*) J. J. Gottinger, Geschichte der Eidgenossen während der Zeiten der Kirchentrennung, 1. II. H. Schreiber, Balthasar Hubmaier, in f. Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Süddeutschland. 1839. 1840. Erbkam, Geschichte der prot. Sekten im Zeitalter der Reformation, 1848.

der radicalen Tendenzen in Zürich, von ihrer Entstehung an bis zum Beginn der Wiedertaufe.

Der schweizerische Anabaptismus verdankt seinen Ursprung hauptsächlich einem jungen Gelehrten aus dem Laienstande, Conrad Grebel, dem Sohne des angesehenen Patriciers und Rathsherrn Jakob Grebel in Zürich. Nach seiner früheren Geistes- und Lebensrichtung schien Junker Conrad zu nichts weniger als zum Stifter einer religiösen Sekte bestimmt zu seyn*). Geboren im letzten Decennium des fünfzehnten Jahrhunderts hatte er von 1515 an mit Unterstützung des Kaisers Maximilian I. in Wien studirt und war gegen die Mitte des Jahrs 1518 mit seinem dortigen Lehrer, dem Doctor Joachim von Watt aus St. Gallen, in's Vaterland zurückgekehrt, um sich nach Paris zu begeben, wo ihm der Unterricht seines berühmten Landsmanns Glarean und zugleich — Dank der wohlberechneten Freigebigkeit des staatsklugen Königs Franz I. gegen die Schweizer — ein Jahrgeld von 300 Kronen in Aussicht stand**). Er trat in die von Glarean errichtete und geleitete Schweizer Burse***) und trieb, wie in Wien, das Studium der schönen Wissenschaften, gab sich aber daneben geschlechtlichen Ausschweifungen in solchem Uebermaße hin, daß seine Gesundheit auf's Tiefste zerrüttet wurde, und seine Hoffnung auf Wiederherstellung nur noch auf der ärztlichen Kunst seines nunmehrigen Schwagers Vadian ruhte (Brief an B., 29. Jan. 1519). Dieses selbstverschuldete Leiden vermochte ihn indessen nicht von weiteren Excessen abzuhalten. Er verließ schon im Früh-

*) Die wichtigste Quelle über Grebels früheres Leben sind seine auf der St. Galler Bürgerbibliothek befindlichen, in der Simmenterischen Sammlung in Zürich abscristlich enthaltenen Briefe. Vgl. Witz, neuere helv. Kirchengeschichte I, S. 71 ff. II. (fortgesetzt von Kirchhofer) S. 98 f. J. J. Hottinger, Gesch. der Eidg. I, 464 ff.; auch Schweizerisches Museum, Jahrg. VI, Heft 7.

**) Grebel, Zwinglio Viennae 4 Non. Sept. 1517. Tigur. pridie Cal. Aug. 1518. (Zwingli's Werke von Schuler u. Schultheß, VII. (Epp. 1.), 27. 46. Hottinger, Gesch. d. Eidg. II. Anhang: Verhör J. Grebels.

***). Vgl. H. Schreiber, Heinrich Periti Glareanus, 1836. S. 34 ff.

jahr 1519 das Pensionat Glarean's, dem er nicht wenig Unannehmlichkeiten verursacht hatte und theilhaftig sich an einem Raufhandel, bei welchem einige seiner Landsleute zwei Franzosen um's Leben brachten (Glarean an Myconius, 7. Juni 1519). Bald stellten sich auch in Folge seiner verschwenderischen Lebensweise ökonomische Verlegenheiten ein, da die königliche Pension an den Vater ausbezahlt wurde; aber statt der ersuchten Gelder kamen drohende Briefe aus der Heimath, wo man über Conrads Auf- führung ebenso erzürnt als bekümmert war. Bemerkenswerth ist die Art, wie sich dieser über die ihm von Myconius gemeldete Befürchtung des Vaters, er möchte sich wegen irgend einer ehr- losen Handlung von Glarean entfernt haben, in einem Brief an Vadian (6. Oct. 1519) ausdrückt. „Wenn mein Vater, schreibt er u. A., mein Vergehen kannte und ihn der Balke im Auge nicht hinderte, so würde er den Splitter in dem meinigen nicht sehen. Mein Gewissen ist rein und fürchtet keine Schmähungen. Aber er weiß nicht, was ich ineinetwegen leiden muß, seitdem er mich zuerst vom Kaiser, dann vom französischen König füttern läßt. Hätte er mich gelehrt, mit wenigem, selbsterworbenem Gelde nach vaterländischer Sitte haushalten (verbotene Geschenke hat er, wie ich doch hoffe, nicht angenommen): hätte er nicht wollen, daß ich höher fliege, als mir die Federn gewachsen sind (so macht er es aber auch mit seinem andern Sohne), so würde ich nicht öffent- lich und heimlich an meiner Ehre gekränkt: so müßte ich nicht, so oft die, welche Väter des Vaterlands seyn wollen, den Verräthern fluchen, die Besorgniß hegen, daß sie auch meinen Vater — mich hoffentlich nicht — darunter begreifen, weil sie vielleicht denken, er ziehe ebenfalls ein reiches Jahrgeld von dem Könige, da der Sohn eines habe: so würde ich nicht, wenn von dergleichen die Rede ist, bald erröthen bald erbleichen; so würden nicht Ritter und wohl auch Andre, sagen, mein Vater sey ein französischer Miethling; so würde ich nicht geneckt; so müßte ich nicht fürchten, Jedermann wisse es, wie es denn Viele wissen, obgleich mein Vater dieß zu ignoriren affectirt (so daß ein so weisfluger Mann nicht weiß, daß die Zeit, ja der heutige Tag noch Alles offenbaren kann!) u. s. w. (Witz.) Diese Auslassung zeugt allerdings von sehr wenig kindlichem Respect, wie sich denn Grebel auch später einmal

über seine für ihn zärtlich besorgte Mutter auf eine lieblose und höhnische Weise äußert (Br. an Vad. Juni 1521); aber man glaubt eine Weissagung zu hören, wenn man weiß, daß der alte Grebel wegen der unter dem Namen seines Sohnes von fremden Herren gesegwidrig bezogenen Jahrgelder im Betrag von mehr als 1500 Gulden am 30. Oktober 1526 enthauptet wurde*). — Conrad Grebel brachte die zweite Hälfte des Jahres 1519, vor der in Paris wüthenden Pest flüchtig, mit einigen andern Landsleuten in Melun zu**) und hielt sich hierauf noch ein Halbjahr in der französischen Hauptstadt auf, ohne daß wir aus dieser Zeit etwas Anderes von ihm hörten als Klagen über seine Geldnoth und über den anhaltenden, ihm unbegreiflichen Zorn seiner Eltern und seines Schwagers, sowie die wohl nicht allzu ernstlich gemeinte Drohung: er stelle sich, wenn ihm nicht geholfen werde, dem Schicksal und den Göttern entgegen und lasse sich quälen, bis ihr Grimm an seinem Grabe gesättigt sey***). Endlich hatte sich der Unwille des Vaters gelegt: der verlorne Sohn kam im Anfang des Juli nach Zürich zurück, wurde von den Eltern freundlich aufgenommen und hielt sich nun eine Zeit lange zu Hause, vielleicht auch vorübergehend bei seinem Schwager Vadian in St. Gallen auf†). Aber nach Verfluß eines Jahres finden wir ihn auf neuen Abwegen. Er knüpft ein leidenschaftliches Liebesverhältniß mit einem Mädchen, Namens Barbara, an, zieht dieser,

*) Zw. Oecol. penult. Nov. 1526. (Zw. Opp I 565.) Nach seinem Tode fanden sich noch 400 Geldgulden, die er für Conrad empfangen und für sich behalten hatte.

**) Val. Scudus Zw. Parrhis. 4. Non. Jan. 1520. (Zw. opp. I, 105.)

***). „Gut, fügt er bei, daß die Pest im Laufe dieses Monats hier wie-der zu wüthen anfängt.“ An Vad. 7. März 1520 Vgl. das Brieffragment vom 13. Apr. d. J. (bei Hottinger, helv. R.G. 3, 219): ego fluctuo et e Seyllis, in Charybdes jactor; naufragium na propius sit quam portus, timeo.

†) Briefe an Vadian vom 13. Juli 1520 und Anfang Juni 1521, beide aus Zürich. Es ist semit unrichtig, wenn Hottinger (Gesch. d. Eidg. I, 464) angibt, Jakob Grebel habe erzürnt seinen Sohn mehrere Jahre dem herben Geschick eines Abenteurers preisgegeben — Im März 1521 schreibt Salsandrenius in Chur an den Docter von Watt, der Abt von St. Lucien sey ihm von Herzen zugethan, wie er aus deselben Brief an Conrad Grebel sehen könne. (Witz-Kirchhofer II, 559.)

als sie im Juli 1521 sich nach Basel begibt, schon im folgenden Monat dahin nach, lebt hier mit ihr zusammen und unterhält sie aus seiner Tasche, während er selbst fremdes Geld verzehrt, das ihm der Vater diesmal von dem päpstlichen Commissär Wilhelm de Falconibus verschafft hatte. Daß er daneben auch literarischen Arbeiten oblag, erschen wir aus einem Brief Ursin's in Basel an Vadian vom 1. Oktober 1521 (s. u. *). Im Winter 1521 auf 1522 kehrte er auf den Ruf seiner Eltern nach Zürich zurück, um Väder zu gebrauchen. Lag hierbei etwa die Absicht zu Grunde, ihn von seiner Geliebten zu entfernen, so konnten die Eltern sich bald überzeugen, daß der Versuch gänzlich mißglückt war. Ohne ihr Wissen und gegen ihren Willen heirathete Conrad um dieselbe Zeit seine Barbara, oder wie er sie öfters nennt, Holokosseme, und gerieth durch diesen unbesonnenen Schritt mit seiner Familie in ein Zerwürfniß, das auf die ökonomische Lage des neuen Ehepaars und weiterhin auf die ohnedieß reizbare Stimmung Grebels den nachtheiligsten Einfluß hatte**).

Es mag die mit Grebels Antecedentien Vertrauten nicht wenig überrascht haben, als er sich nicht lange nach seiner Rückkehr in die Vaterstadt eifrig mit den religiös-kirchlichen Angelegenheiten zu beschäftigen anfieng. Vermittelt wurde diese Wendung durch sein persönliches Verhältniß zu Zwingli. Dieser hatte schon wäh-

*) Gottinger, Gesch. d. Eidg. a. a. O. und im Anhang.

**) Obige Data sind den eigenen Briefen Grebel's an Vadian (in der St. Galler Bibl.) entnommen. Am Tage Magdalena 1521 schreibt er an seinen Schwager: abiit illa, a qua omnis mea salus pendet, Basileam in stipendio meo; quam nisi sequor statim misere occidam. — Amamus ardentem, imo perimus vicissim; dann am Dienstag vor Bartholemäi: Basileam perveni. Von ihrem Zusammenleben gibt er am 2. Nov. 1521 (übrigens von Zürich aus, wo er auf Besuch seyn mochte) Nachricht (s. Wirz II, 55). Der letzte Brief aus Basel ist datirt: 4. Non. Dec.; am 18. und 30. Dec. schreibt er wieder aus Zürich. Ueber seine heimliche Heirath und ihre Folgen (d. 6. Febr. 1522): pater abest his diebus octo jam; ego dudum duxi Barbaram utinam meam — aber ohne Vorwissen der Eltern, über die er sodann äußert: si pater eisdem modis me tractare perget et illa (die Mutter) suo more vivet, Conradum in his regionibus postremum videris. Vadian soll kommen und ihn trösten. Veni schreibt er noch einmal am gleichen Tage) cum sorore: ibimus ad Erasmus.

rend Grebels Aufenthalt in Wien auf der Grundlage gemeinsamer humanistischer Bestrebungen einen freundschaftlichen Verkehr mit ihm angeknüpft*) und blieb dem talentvollen jungen Mann fortwährend, ungeachtet seiner Verirrungen, gewogen**), von denen er die schlimmsten nicht kennen, die übrigen als Studentenstreiche entschuldigen mochte. Der Junker, der noch im J. 1521 davon spricht, das Gelübde einer Wallfahrt nach Einsiedeln lösen zu wollen, schloß sich jetzt an den Reformator an, und es währte nicht lange, so hatte er sich den Ruf eines ausgezeichneten Gönners des Evangeliums erworben***).

Unstreitig war Grebel ein Jüngling von reicher Begabung und einer für sein Alter nicht gewöhnlichen Gelehrsamkeit, zugleich wußte er sich durch große Gefälligkeit bei seinen Bekannten zu empfehlen†). Aber zu einem reformatorischen Wirken fehlte ihm nicht bloß die sittliche Unbescholtenheit, sondern auch die geistige Reife, die theologische Bildung, die Gabe der Rede, ja sogar,

*) Vgl. das Antwortschreiben C. Grebels, zugleich im Namen seines Bruders Johann Leupold, auf einen nicht mehr vorhandenen Brief Zwingli's, d. d. 4. Non. Sept. 1517.

**) Jac. Amann. Zw. Mediol. 23. Jul. 1520. audio C. Grebelium meum ni fallor amicum, dudum in patriam remigrasse . . . tu si illi tecum aliquid familiaritatis intercedit, *ut intercedit nimirum arctissima*, utpote studioso cum studiosissimo, meis verbis diligentissime salutabis.

***.) Melch. Macrinus Zw. Solod. 15 Oct. 1522. (Zw. epp. I, 232.) Salutem dic — C. Grebelio, quem audio singularem evangelii patronum factum, quod mehercule non mediocriter gaudeo, etiam juvenes, qui ingenio et eruditione praestant, ad ea se studia convertere, ubi sibi ac toti mundo vere prodesse possunt.

†) Magnis dotibus praeditus nuncit ihn Vadian (ep. ad J. Zwicium 1540. bei Füßlin, Beiträge zur Erläuterung der Kirchenreformations-Geschichten des Schweizerlandes 5, 397). Zwingli fordert den 26. Aug. 1522 Myconius auf, nach Zürich zu kommen: versaberis — inter Grebelios, Ammannos, Binderos, candidissimos et doctissimos adolescentes. Grebel schrieb schon in Paris eine Vorrede zu Vadian's Ausgabe des Pomponius Mela d. 24. Dec. 1519; am Schlusse von Zwingli's Architectes (Aug. 1522) findet sich ein Epigramm von ihm. — Ursin in Basel an Vadian, 1. Oct. 1521: dedi hoc negotii Grebelio adolescenti omnibus modis egregio et in omnes mire officioso. Vgl. auch Misc. Tigur. T. I. 1722. Vita R. Collini (Autobiographie) p. 5: Viennam me contuli Poeticae studio adductus, quo cum venissem, ab adolescentibus Helveticis humanissime exceptus, praesertim a Conrado Grebelio in contubernium receptus sum.

wenigstens anfänglich, das persönliche religiöse Interesse, und seine Einmischung in den kirchlichen Kampf gieng offenbar weit weniger aus einem wirklichen Eifer für die Sache des Evangeliums hervor, als aus dem Oppositionsdrang, dem Ehrgeiz und der Selbstüberschätzung des in sich unbefriedigten, durch übertriebenes Lob aufgeblasenen jungen Mannes. Daß er sich dabei nicht eben durch Mäßigung hervorthat, läßt sich bei seinem leidenschaftlichen Temperament im Voraus annehmen, und wird durch eine gleichzeitige Nachricht bestätigt, wornach er schon am 7. Juli (Montag nach St. Ulrich) 1522 von den „Herren“ beschickt und mit dem Verbot belegt wurde, nichts mehr wider die Mönche ab den Kanzeln zu reden, auch nichts mehr von diesen Dingen zu disputiren und zu reden*). Die gleiche Zurechtweisung erhielten mit ihm Claus Hottinger, jener fanatische Schuster, der im folgenden Jahr (Ende September 1523) in der Vorstadt Stadelhofen ein Crucifix umwarf, weshalb er in's Gefängniß gelegt und später zu Luzern enthauptet wurde; sodann Heinrich Alberli, ein Bäcker, und Bartholomä Baur, welche uns beide auch später als Genossen Grebel's begegnen werden. Es fragt sich freilich, wie bei diesen Männern, die doch alle Laien waren, von Angriffen „ab der Kanzel“ die Rede seyn konnte. Sollten es die Eiferer gemacht haben, wie der Pfarrer Simon Stumpf, der einmal nach der Predigt eines Priesters die Kanzel bestieg und ihn Lügen strafte? (Wirz, 2, 222.) Denn die Beziehung auf die damals nicht ungewöhnliche Ausſchreitung, daß die Prediger aus der Mitte des Auditoriums unterbrochen wurden**), lassen die Worte nicht wohl zu. Vielleicht erklärt sich die Sache aus Bullinger's Erzählung, nach welcher die Klage der Mönche gegen Zwingli selbst gerichtet war, und in Folge davon ein Beschluß obigen Inhalts gefaßt wurde. (Ref.-G. I, 77.) Die Weisung des Raths, nichts mehr

*) Bernhard Weiß bei Füßlin 4, 39.

**) Dieß geschah z. B. von Feyer, ja sogar von Leo Judä (B. Weiß a. a. O. 4, 44). Dergleichen Auftritte verlieren freilich ihr Befremdliches, wenn man hört, wie nach Wimpfeling's Klage (Apologia pro republica Christiana 1506) Mönche bisweilen einen Laien unter ihren Zuhörern dazu bestellten, daß er ihnen mitten in der Predigt allerlei kurzweilige Einwürfe mache. Vergl. Bierordt, Gesch. der Ref. in Baden, S. 74.

wider die Mönche ab den Kanzeln zu reden, galt also wohl Zwingli und seinen Collegen, Grebel und seine Genossen dagegen erhielten nur die Aufforderung, sich der Ausfälle auf die Mönche, es sey in oder außer der Kirche, und der öffentlichen Erörterung der religiösen Fragen überhaupt zu enthalten. Wie aber das erkannt war, versichert Bullinger, ließ die Rathstube einen großen Anfall, daß je einer den andern ansah.

Haben wir uns Grebel bei dieser Gelegenheit und in der ersten Zeit überhaupt als einen entschiedenen Zwinglianer zu denken, so war es dagegen bereits eine Abweichung von der Bahn des besonnenen Fortschritts, welche der Züricher Reformator einhielt, als im nämlichen oder jedenfalls im folgenden Jahre Grebel und mit ihm ein Theil der Geistlichen des Züricher Gebiets die Rechtmäßigkeit der Forderung von Zinsen und Zehnten bestritt und damit die Kirchenfrage in den Kreis der materiellen und politischen Interessen hineinzog. Es läßt sich denken, daß diese Lehre auf die Berechtigten einen sehr ungünstigen Eindruck machte und die ferner Stehenden gegen die Sache der Reformation selbst einnahm. So schreibt Berthold Haller aus Bern an Zwingli (8. April 1523): „Die Adelichen, denen Zinsen und Zehnten so lieb sind, widersprechen vorzüglich dem Evangelium; darum ist mir nichts so sehr angelegen, als daß du mich über Matth. 5, 42. belehrest, damit ich den Gegnern wie den Freunden des Evangeliums genuthun möge.“ (Epp. Zw. 1, 287.) Es gieng sogar die Rede, Zwingli selbst sey jenem Angriff auf das Eigenthum nicht fremd, und diese Sage trug mit zu der feindseligen Stimmung bei, die sich auf der im Sommer 1523 zu Bern versammelten Tagfagung gegen ihn und die „lutherische“ Sache aussprach. (Zw. Werke I, 427.) Wenn man Grebel hört, so könnte man in der That glauben, es habe in diesem Punkte zwischen ihm und Zwingli, der sich jedenfalls schon frühe mit der Zehntfrage beschäftigt hat*), eine Uebereinstimmung stattgefunden. Am 13. Juli (die Margar.) 1523 schreibt er nämlich, ohne

*) Man sieht dieß aus seinen in's Jahr 1520 fallenden Bemühungen, sich G. Bief's Tractat über die Zehnten oder ein verwandtes Werk zu verschaffen. (Medio Zw. 17. Mart. u. Jubil. 1520. Epp. I, 120. 132.)

Zweifel mit Bezug auf die durch Rathschluß vom 22. Juni erfolgte Bestätigung der von manchen Bauern angefochtenen Zehntrechte des Chorherrnstiftes zum großen Münster*), an Joachim von Watt: „im Zehntgeschäft handeln die Leute in der Züricherwelt tyrannisch, türkisch. Diese Weltleute nenne ich die Tyrannen unseres Vaterlandes; die versammelten Väter sind eher Zehntväter zu heißen. Du wirst mir vielleicht nicht glauben wollen, aber ich glaube es, denn ich sehe es mit eigenen Augen. Erkundige dich nur bei Zwingli, der dir Alles besser sagen kann, als ich armer Tropf“ (St. Gall. Bibl. vgl. Zw. W. II, 373 und Wirz, II. 98). Auch fragt Grebel später einmal seinen hinsichtlich der Taufe mit Zwingli stimmenden Schwager: *quid non credis Zinlio etiam propter salutem tuam, qui juxta claram scripturam Ps. 14. Ezech. 18. censum ad damnationem promovere publice proclamavit?* (30. Mai 1525. Simml. S.) Indessen hatte Zwingli schon am Tage Johannis des Täufers 1523 (also unmittelbar nach jenem Rathschluß) in seiner Predigt von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit über den in Rede stehenden Gegenstand sich bestimmt dahin ausgesprochen, daß die Verbindlichkeit zur Entrichtung jener Schuldigkeiten (abgesehen von der Frage nach dem Rechtsgrunde jeder einzelnen Forderung) schon in der allgemeinen Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und gegen das göttliche Gebot, jedem zu geben, was man ihm schuldig ist, mit eingeschlossen sey, und dabei nur verlangt, die Obrigkeiten sollen ein Aufsehen haben, daß Zehnten und Zinsen nicht mißbraucht werden, und wo das geschähe, es bessern (W. I. 452 — 455). Dagegen erklärte er allerdings das Zinsnehmen unter Hinweisung auf Luc. 6, 30—34. Exod. 22, 25. für etwas Ungöttliches und mit den Forderungen der christlichen Sittlichkeit Unvereinbares, und was die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Zehnten betrifft, so lehnt er zwar die Untersuchung derselben in gedachter Predigt ab, mag aber schon damals der hergebrachten Begründung dieser Abgabe durch alttestamentliche Stellen dieselbe Behauptung entgegengesetzt haben, die wir ihn zwei Jahre später

*) Hottinger, helv. R.=G. 3, 133. „acta publ. tigur.“ Vergl. Gr.'s Brief an Vad. vom 17. Juni 1523 (St. Gall. Bibl.): *de negotio decimarum nihil dum statutum est, statuatur autem post die ab hoc quinto.*

vertheidigen hören, daß jenen Stellen, als vom levitischen Zehnten handelnd, keine Beweiskraft zukomme, da das levitische Priesterthum und Alles, was daran hängt, im Neuen Testament abgethan sey (W. 3, 363). Daher die oben erwähnten Gerüchte und Grebel's Berufung auf Zwingli's Autorität, daher wohl auch die Aeußerung, deren der Vogt Rohrdorf zu Andelfingen bei einer Untersuchung, welche der Züricher Rath aus Anlaß der auf der Tagsatzung lautgewordenen Bezüchte am 25. Juli 1523 angeordnet hatte, geständig war: „Früher habe Zwingli gepredigt, man sey den Zehnten nicht schuldig zu geben, nun, nachdem er Chorherr geworden, widerrufe er es“ (Füßl. 2, 31 ff.). Zwingli erklärte schon in seiner „Entschuldigung an die Rathsboten in der Stadt Bern“ vom 3. Juli das ganze Verede für „erstunken und erlogen,“ und gab sodann seine Predigt von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit mit einem Vorwort vom 30. Heumonat im Druck heraus*).

Dagegen fehlte es wirklich nicht an Predigern, welche dem ganzen Zins- und Zehntwesen im Sinne Grebel's den Krieg erklärten und dadurch namentlich unter dem Landvolk einen bösen Samen ausstreuten, der schon damals und noch mehr zur Zeit des deutschen Bauernkriegs in gefahrdrohender Weise aufgieng**). So sagte der Pfarrer von Höngg, Simon Stumpf, den Zwölfen (Gerichtsmännern) „heiter heraus, sie wären weder Zinse noch Zehnten schuldig“, und Wilhelm Reublin, Pfarrer von Wyttikon, soll den Bauern versprochen haben, er wolle es dahin bringen, daß sie von jenen Lasten frei würden. Der Pfaff

*) Vgl. auch die gleichzeitige Auslegung der für die Disputation vom 29. Januar aufgestellten Artikel, von denen der 67 lautete: „ob jeman begerte gespräch mit mir zu haben von zinsen, zehenden, von ungetauften kindlinen, von der firmung, erbitt ich mich willig zu antworten.“ Zwingli gibt dort über den Sinn, in welchem er diese Punkte hatte besprechen wollen, eine mit obiger Predigt übereinstimmende Erklärung (W. 1, 422).

**) S. o. und vgl. Füßl. 2, 27. „Die Sache hat also eingerissen, daß ihre (der Züricher) Bauren auf dem Lande weder Zinse noch Zehnten mehr geben wollen. — Solches hat Herr Caspar von Müllinen von Bern (auf der Tagsatzung) gesagt“ Die Wiederholung des Zehntmandats Samstag vor Michaelis 1523 beweist, daß solche Fälle allerdings vorgekommen waren. Witz 2, 257. Nach Ottii annal. anabapt p. 10 hätte diese Verweigerung des Zehnten schon a. 1522 angefangen.

von Druttikon trat öffentlich gegen den Zehnten auf und „wollte aus dem N. und N. T. bewähren und anzeigen, daß es keinen Grund habe, daß man den Zehnten so unbillig als jetzt geben sollte; daran wollte er seinen Leib und Leben setzen“ *).

Bald zeigte es sich aber, daß die Opposition gegen Zinse und Zehnten nichts Vereinzeltes war, sondern mit dem Verlangen nach einer radicalen Umgestaltung des christlichen Gesamtlebens zusammenhieng **). Es handelte sich um Aufrihtung einer besondern Kirche, „darin ein christliches Volk wäre, das auf das Allerunschuldigste lebte, dem Evangelio fest anhinge, weder mit Zinsen noch anderm Wucher beladen wäre.“ Der erste, welcher diesen Plan — wohl schon im Sommer oder Herbst 1523 ***) — Zwingli und seinem Amtsgenossen Leo Jud ä gegenüber entwickelte und sie für denselben zu gewinnen suchte, war der genannte Simon Stumpf; bald that es auch Grebel selber. Sie erklärten, Zwingli thue gemach und lau zu den Dingen, welche die Kirche und das Reich Gottes betreffen; es sey aber nunmehr Zeit und dringe der Geist, daß man mit größerem Ernste handeln müsse oder nicht selig werden. Sie gaben zu bedenken, daß eine allgemeine Vereinigung zu einem christlichen Leben niemals zu hoffen sey, und wiesen auf das Vorbild der apostolischen Zeit hin, wo die Gläubigen sich von den Andern abgesondert und eine geschlossene Gemeinde gebildet haben, welcher die Neubefehrten beigetreten seyen. Ebenso müsse man es jetzt auch machen. Zwingli solle zu diesem Zweck irgend einen Modus veröffentlichen; wer Christo folgen wolle, werde sich auf seine Seite stellen. Sie versicherten, die Beitretenden würden dem Haufen der Ungläubigen an Zahl weit überlegen seyn und so könnte dann die Gemeinde der From-

*) Hüssli 1, 231. 3, 125. Zw. epp. II. 91. Auch Hans Brödsli (Paniculus), später Helfer in Zollikon, wurde im J. 1523, als er noch Pfarrer in Quarten am Wallensee war, beschuldigt, er habe gepredigt, man solle dem Abt von Pfäfers keinen Zehnten mehr geben. Er erklärte dieß jedoch für eine Verläumdung. Wirz-Kirchhofer 2, 441.

**) Vergl. über das Folgende Hüssli 1. 228 ff. Zwingli's W. 3, 362. Bullinger, der Wiedertäufer Ursprung 2c. Bl. 9.

***) In keinem Fall erst a. 1524, wie die Herausgeber von Zwingli's Werken a. a. O. meinen: denn Stumpf wurde schon im December 1523 ausgetrieben. S. u.

men einen Rath nach ihrem Sinne wählen; denn es sey offenbar, wie viele Gottlose sowohl im Rath, als in der dormaligen gemischten Kirche sich befänden. — Zwingli und sein College bemühten sich, die Beiden durch freundliche Gegenrede auf andere Gedanken zu bringen. Sie erinnerten an das Wort Christi: wer nicht wider uns ist, der ist für uns, sowie an das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen; sie zogen die Analogie mit der apostol. Zeit in Abrede und drückten die Hoffnung aus, daß durch fortgesetzte Verkündigung der nothwendigsten Heilswahrheiten die Zahl der Gläubigen in aller Ruhe sich mehren werde, während eine Absonderung bei der gegenwärtigen Lage der Dinge ohne Störung des Friedens sich nicht bewerkstelligen ließe. Sie machten darauf aufmerksam, daß der Rath, wenn er auch nicht frei von Menschlichkeiten bleibe, doch dem Worte Gottes nicht bloß nicht entgegen sey, sondern der Predigt desselben sogar seinen Schutz angedeihen lasse, und bemerkten, daß im schlimmsten Falle die Frommen doch immer auch unter den Gottlosesten leben könnten. Aber der Gegenpart blieb bei seiner Ansicht, und bei einem abermaligen Versuch, Zwingli dem separatistischen Plane geneigt zu machen, ließ sich Felix Manz, Sohn des Züricher Oberherrn Hans Manz, ein junger Gelehrter und eifriger Meinungsgenosse Grebels, dahin vernehmen, es müßte und sollte Niemand in der Kirche seyn, als solche, welche wüßten, daß sie ohne Sünde wären. Als Zwingli ihn hierauf fragte: ob er deren einer seyn wollte? gab ihm Manz keine rechte Antwort*). Es war dieß wohl dieselbe Unterredung, über welche Manz selbst Folgendes erzählt. Zwingli und Hans Huif sprachen mit einander „von einem christlichen Volk“; Manz kam dazu und nahm an der Erörterung Theil. Nach langer Rede fragte Zwingli: ob Jemand nicht auch möchte heimlich und bei ihm selber ein Christ seyn? Dies verneinte Manz, denn Christliche und brüderliche Liebe müsse einer dem andern öffentlich erzeigen. Er berief sich dabei auf Paulus, wies darauf hin, daß Hurerei,

*) Zwingli vom Taus (B. 2, 231) „vermeintend ein Rülchen zu versammeln, die ene sünd wär.“ M. vgl. übrigens das Wort eines Wiederräufers (ebendaß. S. 246): „wölte gott, daß alle menschen jren bresten als wol erkannend als ich meinen.“ Aber, fügt Z. bei, daß er daby reden wölte, daß er auch ein sündler wär, das wollet er nit.

Geiz, Ehebruch und dergl. unter den Christen nicht sollte geduldet werden, und verlangte von Zwingli, daß er solches melde und anzeige. Zwingli erwiderte, offenbar spottend, Manz solle es thun und die, welche solche Laster an sich haben, aus der Kirche stoßen, worauf Manz antwortete, das zieme ihm nicht, denn er sey nicht Bischof wie Zwingli*). Es handelte sich also auch nach dieser Darstellung um die Bildung einer Gemeinschaft, in welcher die in dem Begriffe der Kirche wesentlich liegende Forderung der Heiligkeit realisirt wäre. Daneben wurde das Postulat der Gütergemeinschaft von Stumpf und Grebel wiederholt aufgestellt. Wenn aber der Erstere gegen Zwingli äußerte: „es wäre nichts, wenn man nicht die Pfaffen zu Tod schlänge,“ so dürfen wir dieses Wort eines blinden Fanatikers nicht als den Ausdruck eines der Partei gemeinsamen Gedankens ansehen**). Endlich wird die Angabe Zwingli's, als hätten diese Leute ihm und seinen Amtsbrüdern zugemuthet, nichts zu predigen, ohne sich vorher mit ihnen darüber besprochen zu haben, sowohl von Grebel als von Manz bestritten und von Ersterem dahin berichtet, daß er nur gesagt habe: „wenn man etwas predigen wolle, solle man das Wort Gottes für die Hand nehmen und nichts Anderes dazu flicken“ (Füßli 1, 248). Wie es sich übrigens damit verhalten mag, der Grundgedanke der neuen Richtung ist schon bei jenen Verhandlungen vom Jahr 1523 klar genug hervorgetreten, und dieser war kein anderer als die völlige Wiederherstellung der apostolischen Kirche nach den Normen der heil. Schrift mittelst Sammlung der wahrhaft Bekehrten aus dem gemischten Haufen der Christenheit.

Als sich Grebel und seine Freunde mit ihren Vorschlägen von den Züricher Predigern abgewiesen sahen, giengen sie damit um, ihre Ideen für sich allein in's Werk zu setzen; sie suchten insgeheim Anhänger zu gewinnen und hielten im Hause der Mutter

*) Verhör von Manz in der Simml. S. Band 15. — Uebereinstimmend hiemit sagt Grebel in einem Verhör „der Kirche halber“: welcher ein Geiziger, Vucherer, Spieler oder sonst lasterhafter Mensch seye, solle nach Anweisung der Schrift nicht unter den Christen seyn, sondern durch den Bann ausgeschlossen werden. Füßli 1, 245.

**) Vgl. den später anzuführenden Brief Grebels an Münzer.

des Felix Manz, in der neuen Stadt, nächtliche Zusammenkünfte, für welche wohl auch der von Manz ertheilte Unterricht im Hebräischen einen Vorwand hergab *). Den Verkehr mit Zwingli setzten sie zwar noch fort, aber seine Weigerung, auf ihre Pläne einzugehen, hatte in ihnen eine tiefe Verstimmung gegen ihn hervorgerufen, die sich von jetzt an immer mehr steigerte und immer unverhohlener Luft machte. — Besonders erregte die Behutsamkeit, womit Zwingli an die Reform der Messe gieng, das Mißfallen der Radicaleu. Seine Kritik des Messkanon**) war nach ihrem Dafürhalten 'auf halbem Wege stehen geblieben. Sie sprachen die Befürchtung aus, ein Theil seiner Anhänger möchte an den Stücken, welche er aus unüberlegter Schonung der Schwachen stehen gelassen habe, mit Zähigkeit festhalten, und forderten die völlige Abschaffung derselben als das einzige Mittel, der Rückkehr des alten Greuels vorzubeugen. Namentlich mißbilligten sie die Beibehaltung der Messgewänder und eines Theils der Messgesänge, weil auf diese Art ein jüdisches Element im Christenthum geduldet und die Fortdauer des Wahns, als ob das Abendmahl ein Opfer sey, begünstigt werde. Sie eiferten ferner gegen die Gebete, welche Zwingli der Abendmahlshandlung vorausgeschickt wissen wollte, weil Christus bei der Einsetzung kein Gebet habe vorangehen lassen und Alles Sünde sey, was nicht Gott selbst entweder ausdrücklich oder durch eine Thatfache gelehrt habe. Nur das Vaterunser solle vor der Feier gesprochen und auf die von Zwingli mit jenen Gebeten beabsichtigte Erweckung des Glaubens in den Schwachen durch die Predigt hingewirkt werden. Zwingli sah sich durch diese Vorwürfe veranlaßt, alsbald eine kurze Bertheidigung seiner Schrift erscheinen zu lassen***). Er gibt darin zu, daß es bei den laut gewordenen Befürchtungen besser sey, die Messkleider und Messgesänge abzuthun,

*) Züßl. 1, 231. — Verhör von Manz in der S. S. „Wie ihm auch fürgehalten, wie sie nächtliche Versammlungen gehabt habend, da gibt er seine Antwort, wie er Hebräisch gelesen in seinem Haus, da seien etlich zu ihm kommen und ihn allda gehört, und nach dem Lesen gienge dann jedermann wiederum heim. Es seien sunst etwan wohl gute Gesellen zu ihm kommen, haben aber nie keine Versammlung ghabt, die jemand zu Nachtheil gereicht habe.“

**) De canone missae II. Z. epichiresis, Vorrede vom 29. August 1523. W. 3, 83.

***) De canone missae libelli apologia; d. nono die Oct. 1523. W. 3, 117.

obwohl es bei den letzteren, wenn man nur biblische Worte finge und sich der deutschen Sprache bediene, eben keine Eile habe. Was dagegen den dritten Punkt betrifft, so räumt er zwar den Grundsatz ein: *peccatum esse, quicquid Deus nec verbo nec facto docuerit*; (denn „ut solus bonus est, ita bonum ab alio quam ab eo proficisci nequit“); er weist aber die Anwendung desselben auf den vorliegenden Fall zurück, indem er sich auf die Freiheit beruft, zu der uns Christus in Absicht auf äußere Dinge befreit habe *). Zwingli schließt mit einer Warnung vor Streitsucht und übertriebener Spitzfindigkeit und mit einer Rüge der grundlosen Angriffe seiner Tadler, die er übrigens nicht genannt hat.

Wie wenig Eindruck diese Zurechtweisung auf die Grebel'schen machte, zeigt ihr Auftreten bei der bald hernach (26. bis 28. Oct. 1523) gehaltenen zweiten Züricher Disputation, welche zur Erledigung des Streits über Bilder und Messe angeordnet war. Grebel verlangte am Ende des zweiten Tags: man solle den Priestern, so lange sie noch bei einander seyen, einen Bescheid geben, wie man sich nun hinfür mit der Messe halten wolle, und als hierauf Zwingli — getreu seinem Grundsatz, daß der große Rath die Gemeinde auch in kirchlicher Beziehung repräsentire — erwiderte, der Rath werde erkennen, mit was Zug die Messe noch gebraucht werden solle, erklärte Simon Stumpf dem Meister Ulrich offen, er habe das Recht nicht, den Herren das Urtheil in ihre Hand zu geben. Das Urtheil sey schon gegeben. „Der Geist Gottes urtheilet. So dann meine Herren etwas erkennen würden und urtheilen, das wider das Urtheil Gottes wäre, so will ich Christum um seinen Geist bitten, und will dawider lehren und thun.“ Zwingli versetzte: „das ist recht.“ Am dritten Tage eröffnete Grebel die Verhandlungen mit der Bemerkung, daß die Messe nicht bloß als Opfer, sondern auch noch in anderer Hinsicht viele Mißbräuche aufweise, und mit der Bitte an die Be-

*) Sicut nullis sumus circumscriptionibus aut circumstantiis alligati, sic neque eis quae circumstantias comitantur rebus. Sequitur autem personae circumstantiam ordo. Ut igitur per Christum ab omni sumus persona liberati, ita et ab ordine, qui personam comitatur etc. Videmus nos nullo Christi praecepto ad hunc vel illum ordinem alligatos esse.

redteren, dieselben anzugeben; denn er selber sey nicht wohl berebt und habe ein böses Gedächtniß. Nachdem hierauf einige Sprecher solche Mißbräuche namhaft gemacht hatten, glaubte Grebel deren noch weitere bezeichnen zu können, und gerieth dabei, wie der Protokollführer Ludwig Heber sich ausdrückt, in einen Zank mit Zwingli, der ihm zwar darin beistimmte, daß man in das Blut Christi kein Wasser schütten solle, dagegen im Widerspruch mit ihm es für unerhebliche und der Entscheidung jeder einzelnen Kirchhore zu überlassende Fragen erklärte: ob man beim Sacrament „gehebletes oder ungehebletes“ Brod gebrauchen, ob der Leib Christi den Laien von dem Priester in den Mund gegeben oder, worauf Grebel „mächtig“ drang, von einem jeden selbst genommen werden solle; ob der Priester sich selber speisen dürfe oder nicht, endlich zu welcher Tageszeit man das Sacrament halte. In letzterer Beziehung beklagte es Grebel, daß man den Geist Gottes an die Zeit binden wolle, sofern man das Sacrament nur Vormittags und zwar nüchtern empfangen solle, das doch Christus im Nachtmal gebraucht und aufgeschet habe. Zwingli entgegnete ihm: wenn er so ängstlich darauf dringe, daß es der Gestalt und Zeit halb gebraucht werde, wie es Christus gebraucht hat, so müßten wir auch eben die Kleider anhaben, die Christus angehabt, und müßten vorher einander die Füße waschen. Nur darauf komme es an, daß man das Abendmal allen Menschen unter beiden Gestalten gebe, wie Christus*). Am Schlusse mahnte er die, „so sich der Geschrift unternehmen“, nicht mehr wissen zu wollen, denn gut sey; und Leo Judä zielte eben so merklich auf Grebel und seine Freunde mit der Aufforderung an die der Schrift Verständigen, davon nicht zu Zank, wie etliche thun, nicht zu Hochmuth, sondern zu Einigkeit und Besserung ihrer Sitten und des Nächsten Gebrauch machen.

Das Ergebniß der Disputation war ein unzweifelhafter Sieg der gemäßigten Reformfreunde über die Vertheidiger der alten Lehre wie über die ungestümmen Neuerer, und der Rath ließ daher ein Mandat ausgehen, worin er allen Pfarrern gebot, allein das göttliche Wort zu predigen und gegen die unwiderlegt gebliebenen Artikel nicht schmählich noch aufrührerisch zu handeln, zugleich aber

*) Zw. B. 1, 528 ff.

eine kurze Anleitung zu senden versprach, nach welcher ein jeder sich zu halten wüßte. Eine solche „kurze christenliche Anleitung,“ von Zwingli verfaßt, erschien am 17. Nov. 1523 und wurde vom Rath allen Pfarrern des Gebietes zugesandt, „damit sie die evangelische Wahrheit fürhin einhellig verkündigten.“ Der Eifer, womit Zwingli in dieser Schrift die Radicales bekämpft, läßt uns vermuthen, daß sie schon damals einen nicht unbedeutenden Anhang auch auf dem Lande hatten. Er redet von dem Vorhandenseyn einer großen Zahl falscher Christen, die sich dafür ausgeben, als ob sie wohl in Gott erbaut und frei seyen, die doch keine Demuth in ihnen haben, sondern wollen dadurch groß, reich oder hoch werden. Er schildert sie als unfriedsame, rechthaberische, eigennützige Leute: „aber andere Menschen zu richten, keinem Blöden nichts vorgeben, ihre Kunst rühmen und ihr doch nicht mächtig seyn, pochen wie man die Pfaffen zu Tod schlagen, Mönche brennen, Nonnen ertränken solle, wie man die Dinge strafen solle, deren sie sich los vermeinen, kurz alle äußerliche Dinge flugs unberathen anzunehmen, ja hie sind sie gute Christen.“ Namentlich „wollen sich etliche aus dem Weherjam der wahren Obrigkeit, die wir weltlich nennen, ausziehen, mit dem Schein, daß sie Christen seyen, und dieß sind die allererschädlichsten Feinde der Lehre Gottes. Denn zu dem, daß sie wider das helle Wort Gottes thun, verläumdten sie auch vor andern Menschen die Lehre Christi und machen sie unwerth.“ Auch ist von denen die Rede, welche zu diesen Zeiten sich unterstehen, von aller Schuld der Zinsen und Handkäufe oder Zehnten und andern redlichen Schulden sich loszumachen (W. 1, 556 ff.). Man ist versucht, diesen Anklagen Zwingli's eine besondere Beziehung auf Simon Stumpf zu geben, welcher gleichzeitig durch Erkenntniß des Raths von seiner Pfarrstelle in Höngg entfernt wurde. Zwar bat die Gemeinde, ihn bei ihr bleiben und das göttliche Wort verkündigen zu lassen; aber der Rath beharrte auf seinem Urtheil, daß Herr Simon räumen, in dem Kirchspiel Höngg nicht mehr predigen noch seine Wohnung und Aufenthalt haben solle. (Samstag nach Martini 1523.) Dieses Urtheil wurde bald darauf, ohne Zweifel in Folge fortgesetzter Wühlereien Stumpf's, noch bedeutend geschärft. „Mittwochs in der Weihnachtswoche 1523 hat Herr Simon Stumpf

einen Eid zu Gott geschworen, von nun an aus meiner Herren Gerichten und Gebieten zu gehen und nimmermehr darenin zu kommen bis auf weitere Erlaubniß meiner Herren, und dieses um der ungeschickten Predigten, Reden und anderer Sachen wegen, so er gethan hat" *).

Die Unzufriedenheit der Grebel'schen Partei nahm unter diesen Umständen fortwährend zu. Das besonnene Vorgehen Zwingli's und der Regierung erschien ihr als ein Verrath an der Wahrheit. Besonders war es ihr unerträglich, daß nicht unmittelbar nach der Disputation die gänzliche Abstellung der Messe eintrat, sondern die Entscheidung hierüber bis auf Pfingsten des folgenden Jahrs vertagt wurde. „Schlimm steht's hier mit dem Evangelium, schrieb Grebel am Dienstag vor Thomä 1523 an Vadian, und zwar seit Du Präsident der Disputation warst. Da wurde das Wort von den gelehrtesten Predigern verkehrt, zurückgestoßen, gebunden. Mit teuflischer Klugheit haben Zwingli, der Gomthur (Schmid), der Abt zu Kappel (Zoner), der Probst (Brennwald) zu Embrach und andere geschorene Ungeheuer, denen der Rath ein Gutachten aufgetragen hatte, gegen die göttliche Ordnung ein Mittelding über das Messen halten vorgeschrieben. Dieß wird morgen vor beide Räthe kommen, und so wird man Messe halten müssen. Da sehen die Hirten zu! Urtheile, aber nicht wie bisher! — Ein Axiom: wer meint, glaubt oder sagt, Zwingli handle wie ein Hirt soll, der meint, glaubt und sagt gottlos. Ich will dir's beweisen, wenn Du willst" **).

Wenn wir Bullinger glauben, so war die Ursache der steigenden Feindseligkeit gegen Zwingli bei Grebel und ebenso bei Manz zum Theil persönlicher Natur. Sie wollten, berichtet Bullinger ***), keinen Unterricht von ihm annehmen und waren gar eines bitteren „frünigen“ Gemüths wider den Zwingli, welchen

*) Fäßl. 2, 39. 43. Vgl. Wirz 2, 222.

**) Zw. B. 2, 373. Wirz, 2, 215. Von Vadian zurechtgewiesen, schrieb Grebel zurück: „ja wahrlich, ich bin unbelehrbar und hart gewesen. Belehre mich, so werde ich nachgiebig und fähig werden, weise zu seyn.“ Wer will glauben, daß dieß aufrichtig gemeint war? — Das Gutachten der Raths-Commission B. 1, 581.

***) Ref. G. 1, 237. Der Wiedertäufer Ursprung Bl. 9.

sie verargwohnten, er wäre ihnen nicht günstig und wollte sie nicht fördern. Denn ihre Meinung war, man sollte die alten Chorherrn absetzen, von den Pfünden stoßen und Lecturen aufrichten; da hoffte Manz die hebräische Profession zu überkommen und Grebel die griechische*). Vermeynten auch, dieweil sie Bürgerkinder und guter Geschlechter wären, sollten sie vor jedermann gefördert werden. Aber Meister Ulrich konnte das dormalen nicht zuwegebringen, daß sie gern gehabt, verhiess ihnen jedoch, sie mit der Zeit zu befördern, so viel ihm möglich wäre. Man könnte mit alten Ehrenleuten nicht also umgehen und sie verstoßen, die auch wohl verdient und alter Geschlechter wären, und denen von der Obrigkeit viel zugesagt wäre, daß man billig halten sollte. Es würde aber bald etwas sich schicken, daß man einen Anfang mit Profitiren der Sprachen thun könnte laut der Verkennniß (vom 29. Sept. 1523, betreffend die Reform des Chorherrenstifts**). Aber da war kein Gestunden bei diesen Leuten.“ Zwingli selbst hat wohl dieselbe Thatsache im Auge, wenn er in seiner Schrift vom Predigtamt von den Wiedertäufern sagt: „es sind auch etliche aus ihnen zu mir kommen und mich um Fürmündung zu Pfünden gebeten, daß sie mit der Wahrheit nicht läugnen können“ (W. 2, 308). Gewiß ist, daß sich Grebel in sehr bedrängten Umständen befand, die für ihn um so drückender seyn mußten, da ihm, wie wir uns erinnern, die Sorge für ein eigenes Hauswesen oblag***).

*) „Diser iaren (zur Zeit der Anstellung Zwingli's in Zürich) kamen gen Zürich Andreas Böschenstein, wohl vericht der hebräischen sprach —; diesen B. namm auch Zwingli an zum Leerreister, wie auch andere Züricher, insonders Felix Manz, welcher sich vil in dieser sprach mitt Zwingli üpt.“ Bull. Ref. G. I, 30. Bei Wirz I, 78 ist aus Böschenstein, der freilich nicht Andreas, sondern Johannes hieß, Bodenstein = Carlstadt geworden. — Auch Grebel soll des Hebräischen kundig gewesen seyn; nach einem Anecd. bei Hottinger, helv. R.G. 3, 14 hörte er in Paris mit Glarean die Vorträge eines Bischofs (ohne Zweifel des Augustinus Justinianus, B. von Nebbio) über diese Sprache.

**) Diese Uebereinkunft s. bei Bullinger, Ref. G. 1, 113 ff. Fußl. 1, 1 ff. Die darin festgesetzte Errichtung von Professuren in Verbindung mit Canonicaten kam aus dem oben angegebenen Grunde erst im Semmer 1525 zur Ausführung.

***) In einem Brief vom 3. Sept. 1524 bittet er seinen Schwager, ihm die für das Testament seiner Schwester, Vadian's Frau, zu bezahlenden neun

Aus dem Bisherigen erhellt, wie weit sich der Gegensatz zwischen Zwingli und den Radicalen bereits ausgebildet hatte, als er durch den Widerspruch der letzteren gegen die Kindertaufe diejenige Gestalt annahm, in welcher er zum offenen Schisma geführt hat. Nach Zwingli's und Bullingers Darstellung wäre dieser Widerspruch nur aus der Absicht hervorgegangen, die angestrebte, aber von Zwingli verweigerte Absonderung auf einem andern Wege zu erreichen: er hätte somit von Anfang an den Zweck gehabt, der Wiedertaufe, als dem Act der Aufnahme in die zu stiftende reine Gemeinde, Bahn zu machen*). Aber die Verwerfung der Kindertaufe konnte ohnehin nicht ausbleiben, sobald die von Grebel schon bei der Abendmahlsfrage geltend gemachte Forderung strenger Gleichförmigkeit mit dem Buchstaben der Schrift und den Formen des Urchristenthums auch hinsichtlich des andern Sacraments aufgestellt wurde. Sodann kommt der wichtige Umstand in Betracht, daß Zwingli selbst früher der Verschiebung der Taufe günstig gewesen war. Wir haben hiefür sein eigenes Bekenntniß in seiner Schrift: vom Tounß (1525), wo er sagt: „Der Irrthum hat auch mich vor etwas Jahren verführt, daß ich meinte, es wäre viel wäßer, man taufte die Kindli erst so sie zu gutem Alter kommen wären“ (W. 2, 245). Es fehlt auch nicht an Aeußerungen von gegnerischer Seite, aus welchen hervorgeht, daß er diese Ansicht in Privatunterredungen mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen hatte. So sagt Grebel in seiner später zu erwähnenden Schutzschrift: „bin gewiß, M. Ulrich diese Taufmeinung also verstehen und viel bas, denn

Bazen zu schicken, indem er hinzufügt: er hätte sie selbst bezahlt, wenn es bei ihm nicht gar so knapp bergienge. Und bald hernach (14. Oct.) klagt er ihm, wie arm er sey, daß er mehr als 60 Goldgulden schulde und von seinen Gläubigern gedrängt werde; dabei habe er fast Niemand in der ganzen Verwandtschaft, der sich ihm günstig zeige. Doch, setzt er bei, *adsuesco in dies et feram aequius. Peccatorum onus merito non me solum sed omnes Christianos magis gravare debet intus, quam quae foris impetunt procellae afflictionum.* (Siml. S.)

*) Zw. in Catabapt. strophas elenchus. W. 3, 363. Vom Tounß 2, 231. „Da nun jne sölschs (die Sönderung) fürkommen ward, brachtend sie den kindertouf barfür“ u. s. f. Bullinger, der W. Urspr. Bl. 9b.

wir, aber weiß nicht, aus was Ursach nicht öffnen" (Zw. W. 2, 245. vgl. 232). Ferner erklärt es Hubmeier in seinem Taufbüchlein (1525) für eine Schande, daß Zwingli wider seine zuvor ausgegangenen Bücher schreibe, in denen er die Kindertaufe verworfen habe*), und behauptet in seinem zu Nikolsburg herausgegebenen „Gespräch von dem Kindertouf“: „anno 1523 und hernach in demselben Jahr um Philippi und Jakobi habe ich mit dir (Z.) die Schriften von dem Tauf auf dem Zürich-Graben conferirt; da hast du mir Recht gegeben, daß man die Kinder nicht taufen solle; es seye vor Zeiten auch so gewesen, derohalben man sie Catechumenos genannt habe. Du woltest in deinem Artikelbuch auch Meldung davon thun, wie du es dann im XVIII. Artikel von der Firmung gethan hast. Dabei ist gewesen Sebastian Müdensperger von St. Gallen, dazumal Prior zu Eion zu Klingnau“**). Auch Eck macht jenen Artikel geltend und erwähnt eine angebliche Aeußerung Hubmeier's, er habe einen Brief von Zwingli gehabt, worin er ihn zu dieser Ketzerei ermuntert habe. Zwingli vertheidigt sich hiegegen in seiner Schrift de convitiis Eccii (W. 4, 40). Er versichert, an Hubmeier nur Einen Brief geschrieben zu haben, worin er ihn wegen seines Irrthums scharf angelassen habe: daß er aber jemals ein Gegner der Kindertaufe gewesen, habe noch kein wahrheitsliebender Mensch ihm nachgesagt. Denn er könne gewichtige Zeugen stellen, welche wissen, wie er Schriften gegen die Kindertaufe, welche zwei Jahre nach dem Auftreten der Wiedertäufer (in Sachsen?) von Andern verfaßt worden, auf freundschaftlichem Wege unterdrückt und den Verfassern die betreffenden Schriftstellen anders erklärt habe. Dessenungeachtet muß bei den angeführten und ähnlichen Versicherungen der Gegner***) und bei Zwingli's eigenem Bekenntniß

*) Z. Zwingli's Erläuterung und Widerlegung in seiner Gegenschrift, W. 2, 352.

**) Ebenso berief sich H. im Verhör zu Zürich auf Art. 18 der Auslegung der Schlussreden“ (1523; mit Recht wurde aber von Zwingli erwidert, daß dort nichts von der fraglichen Behauptung zu finden sey, W. 2, 342. vergl. 1, 239.

***). Es gehört hieher noch ein Zeugniß über den Wiedertäufer Hettinger (1525) bei Hüßli in 2, 347, wernach derselbe von Zwingli gesagt hätte: „heut predigt er eins, morgen widerruft er es; nämlich er hat vor Jahren ge-

wenigstens so viel als sicher gelten, daß Zwingli in früherer Zeit Bedenken gegen die Taufe der neugeborenen Kinder gehabt und geäußert hat*). Nehmen wir hinzu, daß Decolampadius und die Straßburger Theologen die Kindertaufe wenigstens frei zu geben für gut fanden**), so kann es uns gewiß nicht befremden, wenn wir die Frage im Grebel'schen Kreise noch viel entschiedener in negativer Richtung behandelt finden. Uebrigens beruht die Darstellung, welche den Kampf gegen die Kindertaufe erst durch das Verlangen nach einem „Rettszeichen“ für die Radicalen hervorgerufen seyn läßt, offenbar nur auf einer subjectiven Ansicht Zwingli's und seiner Partei, wie sich dieß z. B. in folgender Aeußerung verräth: „nahm uns alle sehr wunder, warum sie doch darin so hitzig wären, merkten doch zum letzten, daß es aus der Ursach geschah, daß wenn der Kindertauf verworfen würde, dann ziemte ihnen sich zu wiedertausen und mit dem Wiedertauf ihre Kirche zu sammeln (2, 231)***). Beachtung verdient endlich der Um-

predigt, man soll die Kinder nicht taufen, jetzt aber u. s. w. Auch die mährischen Wiedertäufer im „Chronikl“ behaupten dasselbe. (Archiv für Kunde österrreich. Geschichtsquellen 1850. II, 1.

*) Am Schlusse seiner 67 Artikel (Jan. 1523) hatte sich Zwingli u. A. auch über die ungetauften Kindlein Antwort zu geben erboten (siehe oben). In der „Uelegung“ (B. 1, 423) bemerkt er hierzu: „Von ungetauften kindlinen hab ich etwane geprediget: Es sye gloublicher, daß sy nit verdammt verbind, weder daß sie verdammt verbind. Darum habend mich die kappenzüßler wollen treffen. Doch hab ich allweg jnen ein Bollwerk fürgehebt, darüber sy nit hand mögen kummen. Denn ich hie allein geredt hab von den kindlinen, die von christlichen vater und muter geboren sind, ouch daby allein geredt: es sye gloublicher . . . denn die urteil Gottes sind uns unbekannt. Und sind aber etliche freyener so ungeschickt, daß sy die armen menschen, nachdem jnen ein sölicher unfall zu handen gegangen, erst mit verschupfen klammern; lassend sy ire kindli nit in jren gewyhten kitchhof legen, und strafend sy mit offner schand und huß, und urteilend erst über das urteil Gottes.“ Von diesem Punkt aus versichert später L. Seber zur Verwerfung der Kindertaufe gekommen zu seyn. Mus. helv. XXI, 104.

**) Peccavimus et nos in eo, schreibt z. B. Decolampadius an Zwingli, den 22. August 1527, nunquam enim ausi sumus praeceptum baptizandi parvulos docere, sed caritatis instinctu id officii pios minima praeterituros affirmavimus.

***). Ebenso 3, 363 nach der Erzählung von der ersten Wiedertaufe: ibi primum *sentiscere coepimus*, cujus causa infantium baptismum tantopere oppugnauerint.

stand, daß schon im März 1524 eine eidgenössische Gesandtschaft vor dem Züricher Rath unter andern Artikeln auch den Beschwerdepunkt vorbrachte, daß der Priester zu Rifferschwyl öffentlich gepredigt habe, die Taufe sey ein unnützes Ding; es sey eben gleich, ob man einen alten hölzernen Stock, eine Kuh oder Kalb oder einen Menschen taufe*). Der Priester war freilich der Worte nicht geständig.

Die Erörterung der Streitfrage zwischen Zwingli und den Gegnern der Kindertaufe begann schon im Sommer 1524**). Zu dieser Zeit erklärten dieselben die Kindertaufe für den größten Greuel, vom Teufel und dem römischen Papst herrührend, und forderten die Züricher Prediger auf, „mit ihnen ein besonder Gespräch zu halten von des Taus wegen“***). Die Prediger ließen sich dazu bereit finden und man beschloß an jedem Dienstag zusammenzukommen. Von beiden Seiten wurden Zeugen mitgebracht. Zweimal fand der verabredete Zusammentritt statt. „Da haben sie — erzählt Zwingli — darin solchen Zorn und Haß aufgethan (denn sie beidemale gestellt und überwunden wurden), daß alle die Gelehrten, so dabei waren†), ihren Geist wohl mochten erkennen; meinten auch es wäre nicht füglich, sondern gefährlich, wo wir mit ihnen weiter sollten Gespräch halten. Auf solches redeten wir mit solchem Ernst und Vermahnung mit ihnen, daß sie ansehen wollten die Gefahr des Zwietrachts der Gelehrten, und sich Friedens und Unschuld fleißen, daß wir einen solchen Abschied mit einander nahmen, daß wir meinten, sie würden sich geschicklich halten.“ Sie machten sich zwar nicht anheischig, ihre Meinung

*) Füssl. 2, 258. BuUinger Ref.G. 1, 179.

**) Vom Tauf (1525) W. 2, 261. „Dieselben (klugen Lehrer des Wiedertaufs) habend in vergangenem summer dieß ort in den zweyen heimlichen gesprächen von uns wol gehört uslegen.“

***.) In Catabapt. strophas elenchus, W. 3, 363. Vom Tauf, W. 2, 231.

†) Darunter ohne Zweifel auch Myconius, welcher in s. Vita Zwinglii bemerkt: initio postquam rem sentit (Z), quod autores et amici erant et docti et cives et oves, familiariter cum ipsis agere tentavit; verum ubi coram adnuentes digressi coeperunt nil nisi mentiri, parare discipulos, ab ecclesia disjungi, novam instituere, coactus est ire totis viribus obviam Satanae et expugnare publice. — Novies ego ipse collationibus amicis et disputationibus seriis interfui.

aufzugeben, aber die meisten versprachen wenigstens ruhig zu bleiben.

Auf den nähern Inhalt der beiden Privatgespräche können wir aus einem nicht lange hernach (16. Dec. 1524) verfaßten Schreiben Zwingli's an die Straßburger schließen, worin er seine Gründe für die Kindertaufe und die Einwürfe der Gegner entwickelt (W. 3, 620 ff.). Diese machten geltend, es finde sich in der h. Schrift weder ein Befehl, die Kinder zu taufen, noch ein Beispiel, daß Kinder getauft worden wären. Zwingli befreit Beides. Den Befehl anlangend, so weist er auf die Anordnung der Beschneidung hin, indem er unter Berufung auf Koloss. 2, 11. davon ausgeht, daß die Taufe schlechthin an die Stelle der Beschneidung getreten sey. Sodann bezieht er sich auf die Worte Christi Marc. 10, 14., und gegen die Einwendung: Christus heiße hier allerdings die Kindlein zu sich kommen, aber getauft habe er sie nicht, und deshalb sollen wir sie auch nicht taufen, erinnert er daran, daß Christus nach Joh. 4, 2. überhaupt nicht getauft habe. Wenn er aber von ihnen bezeuge: „solcher ist das Reich Gottes“, so dürfe auf sie gewiß das Wort Petri Apg. 10, 47. angewandt werden. Sage man, es heiße nicht: „dieser“, sondern „solcher ist das Reich Gottes“, also derer, welche den Kindern ähnlich sind, so übersehe man das nachfolgende: „er heizete sie“, worunter doch gewiß die Kinder selbst zu verstehen seyen. Jedenfalls müsse, was von dem Abbild gesagt werde, noch viel mehr von dem Urbild gelten. Dieselbe Folgerung zieht Zwingli aus der Bezeichnung der Christenfinder als *ἀγία* 1 Kor. 7, 14. Aber auch an den Beispielen fehlt es nach ihm nicht, weder an solchen, durch welche im Allgemeinen eine dem Glauben vorangehende Ertheilung der Taufe, noch an solchen, durch welche ein Vollzug derselben an Kindern insbesondere dargethan wird. Als ein Beispiel der erstern Art führt Zwingli die Taufe Johannis an, welche, an sich von der christlichen Taufe durchaus nicht verschieden, sich auf den Heiland, der erst noch kommen sollte, bezog, semit der Erkenntniß Christi und dem Glauben an ihn vorausgieng. Auch die Apostel müssen in dieser Weise getauft worden seyn, wenn man nicht sagen will, sie seyen überhaupt nicht getauft worden. Fälle der zweiten Art aber sollen

sich wenigstens mit überwiegender Wahrscheinlichkeit aus 1 Kor. 1, 16. Apg. 16, 33. ergeben. Die gegnerische Behauptung, die Apostel hätten jedesmal, ehe sie tauften, den Glauben des zu Taufenden erforscht, erklärt Zwingli für eine Lüge; es sey dieß allerdings bisweilen geschehen, bisweilen aber auch unterblieben, wie ja Christus selbst bei seinen Heilungen nicht immer zuvor nach dem Glauben gefragt (Joh. 9.), auch in einem Falle (Marc. 2, 4. 5.) den Glauben derer, welche den Kranken brachten, berücksichtigt habe. Wenn ferner von der Gegenseite der Ausspruch Christi Marc. 16, 16. als Beweis dafür angezogen wurde, daß der Glaube der Taufe vorangehen müsse und diese ohne jenen umsonst sey, so bemerkt Zwingli, dieses Wort lasse sich nach dem Zusammenhang (vgl. B. 15.) gar nicht auf die Kinder anwenden, sondern beziehe sich nur auf die rügen, welche die Predigt des Evangeliums hören und entweder annehmen oder verwerfen. Die Instanz endlich, daß es weit wirksamer sey, wenn jeder vor seiner Taufe selbst seinen Glauben bekenne, setzt er die Hinweisung auf die bedeutungsvolle Verpflichtung entgegen, welche die vorangehende Taufe dem Kinde sowie den Eltern auferlege; das eigene Bekenntniß des Glaubens aber finde bei der Abendmahlsfeier statt, wenn sie stiftungsgemäß eingerichtet werde. Uebrigens bedürfe es des Zanks um das äußere Zeichen nicht; nur darauf komme es an, daß wir nicht der Taufe zuschreiben, was einzig und allein Sache der göttlichen Gnade ist, daß wir also nicht meinen, durch die Taufe werde die Seele abgewaschen, was mit 1 Petr. 3, 21. in Widerspruch stehe.“ „Ist das Taufen (der Kinder), schließt Zwingli, eine so große Blasphemie, so helfe Gott, daß wir es unterlassen; wo nicht, so gieße er den Geist des Friedens in die Herzen der freisüchtigen Menschen, damit sie die Kräfte, die sie bisher auf diesen Kampf verwendet haben, zur Förderung des Friedens und der Ruhe gebrauchen mögen.“

Die Hoffnung, zu welcher der Schluß der beiden Gespräche zu berechnen schien, gieng keineswegs in Erfüllung. Anstatt die Streitfrage ruhen zu lassen, brachten die Gegner sie unter das Landvolk und „kehrten der Gläubigen Gemüth allein zu dem Zank des Widertaus, davon war all ihr Predigen.“ (Zw. W. 2, 234.) Dieß geschah vornehmlich durch den Pfarrer von Wytilon, Wil-

helm Neublin, der, wie es scheint, auch bei dieser Gelegenheit vorangiang, wie er früher der erste Priester gewesen war, der die Fasten gebrochen und sich öffentlich verehlicht hatte (1522, 1523)*). Wie aus einem Rathserkenntniß vom 11. August (Donnerstag nach Laurentii) 1524 erhellt, war es durch Neublin's Predigten gegen die Kindertaufe bereits dahin gekommen, daß manche Kirchengenossen ihre Kinder ungetauft ließen. Er war deshalb verhaftet worden und der Rath beschloß: „daß er im Gefängniß bleiben solle, bis der Tag zu Baden (wo der Ittinger Sturm von den Eidgenossen untersucht wurde) vorüber sey, mittlerweile sollen die drei Leutpriester (Zwingli, Leo Jud, Engelhard) und die Mitglieder der Commission für Religionsachen den Priester vor sich nehmen und hören, wie und was er gelehrt und gepredigt habe, und darüber an den Rath berichten. Auch sollen diejenigen, welche ungetaufte Kinder haben, sie sofort taufen lassen; welcher das nicht thäte, solle ein Mark Silber zur Buße geben.“ (Füßl. 2, 64 f.)

Um eben diese Zeit finden sich nun auch die ersten sicheren Spuren eines Zusammenhangs der Züricher Eiferer mit der ultraprotestantischen Oppositionspartei des Auslandes. Wir bemerken nämlich jetzt bei ihnen ein eifriges Bemühen, sich mit den Stimmführern des bereits im offenen Kampfe gegen Luther begriffenen Radicalismus in Deutschland in Verbindung zu setzen, und zugleich eine entsprechende Annäherung von letzterer Seite. Es waren hauptsächlich die Schriften von Münzer und Carlstadt, welche die Blicke Grebel's und seiner Freunde auf ihre Verfasser richteten und ihnen den Gedanken nahe legten, mit diesen Männern als den Herolden ihrer eigenen Ideen, den Vorkämpfern einer Reform nach ihrem Sinne gemeinschaftliche Sache zu machen. Interessante Aufschlüsse über diesen Punkt geben uns Grebel's Briefe aus jener Zeit, in welchen die Steigerung seines polemischen Eifers und seiner trotigen Zuversicht als Wirkung der neuen Genossenschaft unverkennbar ist**). Aus

*) Vgl. Wirz, 1, 217. 487; 2, 109. 117.

**) Die Briefe sind im Original in der St. Galler Bibl., abschriftlich in der Siml. S. enthalten, einzelne Bruchstücke daraus in der Schuler-Schultheß'schen Ausgabe von Zwingli's Werken abgedruckt.

einem Schreiben vom 3. Sept. 1524, in welchem Grebel seinem Schwager auf dessen Erkundigung Auskunft über sein Thun und Treiben gibt, erschen wir, daß damals bereits ein Briefwechsel zwischen ihm und Carlstadt begonnen hatte, und daß er auch mit Münzer, dessen beide Streitschriften gegen Luthers Lehre vom Glauben er vor Kurzem erhalten und gelesen hatte, in schriftlichen Verkehr zu treten im Begriffe war*). Auch denkt er daran, sich an Luther zu wenden, und ist überdieß mit Abfassung von loci communes beschäftigt, welche er, wenn ihm nicht jemand zuvor kommt, ins Publikum werfen will**). Die Frage nach dem Grunde seiner Keckheit, die er sich selbst aufwirft, beantwortet er sehr bezeichnend mit den Worten Elihu's: „ich habe gewartet und sie haben nicht geredet; sie sind stillegestanden und haben nicht weiter geantwortet. So will denn auch ich mein Theil hören lassen und meine Erkenntniß Gottes zeigen. Denn ich bin der Reden voll und mich dränget der Geist in meinem Leibe. Siehe mein Bauch ist wie ein Most ohne Oeffnung; so will ich reden und mir ein wenig Luft schaffen.“ (Hiob, 32, 16. ff.) Außerdem ergeht sich Grebel unter Anwendung der betreffenden Stellen bei Ezechiel in heftigen Ausfällen gegen die „bösen Hirten“, worunter natürlich zunächst niemand anders als Zwingli und seine Amtsgenossen zu verstehen sind. Von besonderem Interesse ist nun aber das oben angekündigte Schreiben an Münzer. Es trägt das Datum vom 5. September 1524 und ist von Grebel zugleich im Namen seiner Parteigenossen verfaßt, auch von einer Anzahl derselben mitunterzeichnet***). Die Briefsteller ersuchen im Eingang den „Bruder

*) Quid sit quod ago quaeris. Rescribo Andreae Carolostadio; Thomae Munzero, ejus libellum geminum de ficta fide nuper nactus legi, scribo primum. Es ist gemeint: Protestation obder empietung Tome Münzers von Stolberg am Harz, seelwarters zu Alstedt, seine Vere betreffende, und zum anfang von dem rechten Christen glauben und der Tawffe 1524. Sodann: von dem getichten Glauben auff nechst Protestation außgangen ic. 1524. Vgl. Seidemann, Th. Münzer 1842.

**), Forsitan et Lutherum compellabo etc. Deinde lego aliquot auditoribus evangelium Matthaei graecum . . . postremo omnium est, quod conscribam et colligam locos nempe duos communes, nisi alius quispiam praeveniat, in publicum deturbaturus.

***)) Es ist dieß dasselbe Schreiben, welches Hottinger, Gesch. der

Thomas ungefordert und ihm unbekannt“, hierfür durch Geschrift mit ihnen zu handeln, und motiviren diesen Antrag in folgender Weise: „Jezund will jedermann in gleichem Glauben selig werden, ohne Früchte des Glaubens, ohne Tauf der Versuchung und Probirung, ohne Liebe und Hoffnung, ohne rechte christliche Bräuche, und bleiben in allem alten Wesen eigener Lasten und gemeinen ceremoniellen endchristlichen Bräuchen, Tauf und Nachtmahl Christi. In Verachtung des göttlichen Worts, in Achtung des päpstlichen und des Wortes der widerpäpstlichen Prediger, so auch dem göttlichen nicht gleich ist, in Ansehung der Personen und allerlei Verführung wird schwerlicher und schädlicher geirrt, denn von Anfang der Welt je geschehen ist. In solcher Irrung sind auch wir gewesen, dieweil wir allein Zuhörer und Leser waren der evangelischen Prediger . . . Nachdem wir aber die Geschrift auch zu Hand genommen haben und um allerlei Artikel gesehen, sind wir etwas berichtet worden und haben den großen und schädlichen Mangel der Hirten, auch unserer, erfunden. Indem so wir solches merken und beklagen, wird zu uns herausgebracht Dein Schreiben wider den falschen Glauben und Tauf; sind wir noch baß berichtet worden und befestet, und uns wunderbarlich erfreut, daß wir Einen funden haben, der eines gemeinen christlichen Verstands mit uns sei und den evangelischen Predigern ihren Mangel anzeigen dürfe, wie sie in allen Hauptartikeln falsch schreiben und handeln, und eigenes Gutdünken, ja auch des Endchristi, über Gott und wider Gott setzen.“ Nun fordern die Briefsteller Münzern auf, allein göttliches Wort unerschrocken zu predigen, versichern ihn, daß er und Carlstadt bei ihnen für die reinsten Verkünder und Prediger des reinsten göttlichen Worts geachtet seyen, und sprechen über einige Punkte ihre von Münzer

Eidgenossen H. G. irrthümlich Münzern selbst beilegt, indem er angibt, es finde sich in der Siml. S. ein von M. am 5. Sept. aus der Schweiz erlassener Brief voll Eifers gegen Kindertaufe und Kirchengesang, voll Werthlaubereien, Verdamnung aller Andersdenkenden und geistlichen Hochmuths. Schreiber (Taschenbuch für Geschichte, 1840, S. 171) und Erbkam (Gesch. der prot. Sekten, S. 528) haben diese Angabe wiederholt, obwohl Münzer am 5. Sept. bekanntlich gar nicht in der Schweiz war. Die Siml. S. enthält überhaupt keinen Brief von Münzer.

abweichende Ansicht aus, indem sie ihn ermahnen, auch hierin sich an die lautere Schriftlehre zu halten. Namentlich mißbilligen sie es, daß Münzer die Messe verdeutschet und neue deutsche Gessänge aufgerichtet habe*), und erklären sich ausführlich gegen den Messgesang. Hierbei äußern sie sich über das Abendmahl bereits im Sinne der tropischen Auslegung der Einsetzungsworte: „Das Brod ist nichts anders denn Brod, im Glauben der Leib Christi und eine Einleibung mit Christo und den Brüdern; denn in Geist und Liebe muß man essen und trinken. Ob es nun wohl Brod ist, so Glaub und brüderliche Liebe vorgeht, soll es mit Freud genommen werden: denn so man's brauchte in der Gemein, sollt' es uns anzeigen, daß wir Ein Brod und Leib, und wahre Brüder mit einander wären.“ Ebendeshalb empfängt der unwürdige Communicant das Abendmahl zur Verdammniß, denn „er ist ohne Unterschied, wie ein ander Mahl, und schändet die Liebe, das innere Band, und das Brod, das äußere; es ermahnt ihn auch nicht an den Leib und Blut Christi, des Testaments an dem Kreuz, daß er um Christi und der Brüder willen leiden und sterben wolle.“ Weiterhin wird Münzer (und Carlstadt) ermahnt: „find eure Pfründen gestiftet auf Zins und Zehnten, beide wahrem Wucher, wie bei uns, und so nicht eine ganze Gemeinde euch erjucht, wollet ihr euch der Pfründe entziehen**); ihr wißet wohl, wie ein Hirt ernährt werden soll. Wir versehen uns viel Guts zu Jac. Strauß (dem bekannten Gegner des üblichen Zinswesens, damals Prediger in Eisenach)***) und anderen Etlichen, die wenig geachtet werden bei den hinläßigen Schriftgelehrten und Doctoren zu Wittenberg. Wir sind auch also verworfen gegen und von unseren gelehrten Hirten. Es hangen ihnen alle Menschen an, schafft (= das macht), daß sie einen sündigen, süßen

*) Vgl. hierüber Seidemann a. a. O. S. 32.

**) Vgl. die von Zwingli in seiner Schrift über Doctor Bathajars Taufbüchlein 1525 erwähnte „Alfanzerei“ Hubmeiers, daß er die Pfründe seiner Kirche zurückstellte und nur von den Getauften gewählt seyn wollte.

***) Schon am 13. Juli 1523 schreibt Grebel an Vadian: *Advehitur huc ad nos Jacobi Strussii libellus sive Articuli evangelicissimi, quibus colore suo pingit census.* (St. Gall. Bibl.) Vgl. über Strauß' Schrift Luthers Briefe, herausg. von de Wette, 2, 425.

Christum predigen und ihnen Gottes Unterschied gebriecht, wie du in deinen Büchlein anzeigt, die uns Umgeistige fast über die Maßen gelehrt und gestärkt haben." Bei dieser ihrer Uebereinstimmung mit Münzer haben sie, wird ferner bemerkt, mit Leid vernommen, daß er (Gesetzes-) Tafeln aufgerichtet habe, da doch das Gesetz im Neuen Bunde in den Herzen stehen soll. „Zieh mit dem Wort, und mache eine christliche Gemeinde mit Hilfe Christi und seiner Regel, wie wir sie eingesezt finden Matth. 18." Ebenso wenig sind sie mit Münzer's schon damals sich kundgebendem Gelüste, einen gewaltsamen Umsturz herbeizuführen, einverstanden; obwohl sie sich mit dem Wink begnügen: „man soll auch das Evangelium und seine Annehmer nicht schirmen mit dem Schwert. Rechte glaubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen; sie gebrauchen auch weder weltlich Schwert, noch Krieg; denn bei ihnen ist das Tödteten gar abgethan." Endlich kommt das Schreiben auch auf die Taufe zu sprechen. Wie Münzer sich in seiner „Protestation“ über dieselbe ausgesprochen hat, vermögen wir bei unserer Unbekannschaft mit dieser Schrift nicht anzugeben, können es jedoch aus seinen anderweitigen Erklärungen mit ziemlicher Sicherheit schließen. In einem Lehrschreiben von 1525 (bei Seidemann Beilage 28) erklärt er es für ein wesentliches Erforderniß rechter Taufordnung, daß die klarsten Schriftstellen über die Taufe in Gegenwart alles Volkes abgehandelt werden; darüber habe man auch vor Zeiten den ganzen Tag und Nacht des Ofterabends zugebracht. „Wär' es nicht besser, daß die Taufe des Jahrs zwier mit solcher Andacht des Volkes gehalten würde und den Kindern also überreicht, daß sie ein frisch Gedächtniß all ihr Leben lang daran hätten, wie sie sie empfangen hätten? das würde sie von Sünden abschrecken. Es wär' in der rechten Wahrheit viel achtbarer gehandelt und würde mehr zu Herzen gehen, denn daß man es will auf die Gevattern schieben. Ich weiß es fürwahr und es ist sicher, daß kein Gevatter oder Pathe sein Leben lang darauf geträumet hat, wie er Sorge trage für seine Pathen, ob sie es auch halten, was er gelobt hat. Gleich solchem Grunde, wie die Gevatterschaft hat, also ist auch die Frucht, trotz euch Gelehrten allen über einen Haufen." Wollen diese ihm als Beweis für

die Gebatterschaft oder den „fremden phantastischen Glauben“ den Magister aus der Dornhecke (Petrus Lombardus) *quarto sententiarum* von der Substituierung der Taufe an die Stelle der Beschneidung vorhalten, so entgegnet er ihnen: „das erweist mit klarer Schrift und Frucht des Glaubens, so will ich's euch gestehen.“ Aber in der Praxis gieng Münzer nicht zu den aus dieser Anschauung sich ergebenden Consequenzen fort. Nach seiner eigenen Erzählung im Gespräch mit Decolampadius (Spätherbst 1524) taufte er die Kinder nach wie vor, jedoch nur alle zwei bis drei Monate, und dann alle in der Zwischenzeit geborenen zugleich, und zwar vor der ganzen Gemeinde*). Die Züricher Radicaleten waren deshalb auch in diesem Punkte nicht ganz zufrieden gestellt; sie billigten zwar Münzer's Polemik, forderten aber in Gemäßheit derselben die Abschaffung der Kindertaufe überhaupt und die Einführung der Taufe der Erwachsenen in Verbindung mit einer christlichen Bannordnung. Sie schreiben: „des Tauf's halb gefällt uns dein Schreiben wohl, begehren auch weiter berichtet zu werden von dir. Wir werden berichtet, daß ohne die Regel Christi, das Binden und Entbinden, auch ein Erwachsener nicht getauft sollte werden. Den Tauf beschreibt uns die Geschrift, daß er bedeute: durch den Glauben und das Blut Christi (dem Getauften, das Gemüth Aendernden und dem Glaubenden vor und nach) die Sünde abgewaschen seyn; daß er bedeute, daß man abgestorben sey und (seyn) solle der Sünde und wandle im Neuen des Lebens und Geist, und daß man gewiß selig werde, so man durch den innern Tauf, den Glauben, nach der Bedeutung lebe, also daß das Wasser den Glauben nicht befestige und mehre, wie die Gelehrten zu Wittenberg sagen; item daß er (es) auch nicht selig mache. Wir halten vor nachgemelte Geschriften: Genes. 8. (B. 21), Deuter. 1. (39) E. 30. 31. 1 Cor. 14. (20.), Sap. 12. (10. 15.), item 1 Petr. 2. (1.), Röm. 1. (18. 21.), 2. (6.), 7. (7. ff.), 10. (14.), Matth. 18. (3.), 19. (4), daß alle Kinder, die noch nicht zum Unterschied des Wissens Gutes und Böses gekommen sind —, gewiß selig werden durch das Leiden Christi, des neuen Adam, welcher ihnen das verschimpfte

*) Herzog, das Leben Joh. Decolampads, I, S. 302.

Leben wiedergebracht hat.“ Demnach erklären sie die Kindertaufe für einen unsinnigen gotteslästerlichen Gräuel wider alle Schrift, und wenden sich an Münzer mit den Worten: „Dieweil du wider den Kindertauf deine Protestationes herausgelegt hast, verhoffen wir, du sündigst nicht wider das ewige Wort, Weisheit und Gebot Gottes, nach welchem man allein Glaubende taufen soll, und taufest keine Kinder! Ob du oder Carlstadius nicht genugsam wider den Kindtauf schreiben werden mit aller Zugehör, wie und warum man taufen solle, so werde ich mein Heil versuchen (Conrad Grebel) und das ich angehebt habe, vollends ausschreiben. (Dies bezieht sich offenbar auf die im Briefe an Vadian erwähnten *loci communes*.) Wir bitten dich, du wollest alte Bräuche des Endchriſts nicht brauchen, allein an dem Wort halten und schalten, wie dir und Carlstadio voraus wohl ansteht, und ihr mehr thut weder alle Prädicanten aller Nationen.“ Zum Schluß bitten die Züricher Münzer'n, er möge sie für seine Brüder halten und ihnen wieder schreiben. „So du und Carlstadt eines Gemüths sind, begehren wir auch berichtet zu werden. Wir hoffen und glauben, dieser Bote, so auch dem lieben, unserm Bruder Carlstadio Brief gebracht hat von uns, sey dir befohlen, und magst du zu E. kommen, daß ihr uns mit einander antwortet, wird uns eine herzliche Freude seyn.“ Eine Nachschrift lautet: „Dem Luther habe ich, Conrad Grebel, in unser Aller Namen schreiben wollen und abstehen (heißen) von dem Schonen; so hat es nun Trübsal und Zeit nicht mögen zugeben. Ihr thut es nach eurer Pflicht.“ Unterzeichnet ist dieses Schreiben: Conrad Grebel, Andreas Castelberger, Felix Manz, Hans Oggenfuß, Bartlime Pur, Heinrich Alberli und andere deiner Brüder, so Gott will, in Christo. Manz, Baur und Alberli sind uns bereits bekannt. Hans Ockenfuß war ein Schneider, der im Jahr zuvor bei dem von Nicolaus Hottinger verübten „großen Frevel und Muthwillen“ mitgeholfen hatte*). Andreas Castelberger (oder

*) Füßli 2, 38 f. Es wurde um ihn erkannt, daß er „auf eine Urfehde ausgelassen und vor Rätbe und Bürger gestellt und nach Nothdurft mit ihm gerecht werden soll; dazu soll er allen auf das Gefängniß ergangenen Kosten abtragen.“ (Mittwoch nach Aller Heiligen Tage 1523.)

(Castelberg) kommt auch unter dem Namen Andreas Stülzer (Stelzer) oder auf der Stülze vor, war aus Graubünden, und wird von Bullinger als „Buchfeiler“, d. h. Bücherhändler, bezeichnet*). Er ist offenbar kein Anderer, als der bibliopola claudicans Andreas, der uns mehrmals in Zwingli's Briefwechsel begegnet, in früherer Zeit als Anhänger der Reformation, später als ein wiedertäuferischer Agitator in Chur**).

Da sich die Abreise des Boten verzögerte, so fügte Grebel einen zweiten Brief hinzu, worin er Münzer'n benachrichtigt, daß er nun doch noch an Luther, Andreas Castelberger an Carlstadt geschrieben habe, und sich sofort über eine inzwischen nach Zürich gekommene Schrift Luthers gegen Münzer, ohne Zweifel seinen „Brief an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist“***), ausläßt. „Indem so kommt Hansen Huusen von Hall, hie unserem Mibürger und Mibruder, der bei dir gewesen ist in Kurzem, ein Brief und schändlich Büchlein des Luthers, das Keinem zu schreiben zusteht, der primitiae will seyn, wie der Ap. Paulus lehrt†). Ich sehe, daß er dich an die Art geben will und den Fürsten überantworten.“ Nachdem Grebel hierauf seine früheren Erinnerungen an Münzer wiederholt hat, („so du Krieg schirmen wolltest, die Tafeln, das Gesang oder Anders, so nicht in klarem Wort gefunden ist, so ermahne ich dich —, wollest davon abstecken!“) fährt er fort: bei uns sind nicht zwanzig, die dem Wort Gottes glauben, nur den Personen, Zwingli, Löw u. a. Unsere Hirten sind auch also grimm und wüthen wider uns, schelten uns Buben an öffentlicher Kanzel und satanas in angelos lucis conversos. Wir werden Verfol-

*) Ref.Gesch 1, 238. Ott. ad a. 1525.

**) Jac. Nepos Zw. 17. Apr. 1520. Jac. Salandronius Zw. Curiao 26. Aug. 1522. — Comander Zw. Cur. 8. Aug. 1525. Zinstag vor Mißfasten 1528: „Der hinkende Andres.“

***) de Wette, M. Luthers Briefe, II, 538. Nach Seidemann, in dem von ihm herausgegebenen VI. Theil der Briefe, S. 580, ist die Schrift von der zweiten Hälfte des Juli 1524.

†) „Ich weiß aber, daß wir, so das Evangelien haben und kennen, ob wir gleich arme Sünder sind, den rechten Geist, oder wie St. Paulus sagt, Röm. 8, 24. Primitias spiritus, den Erstling des Geistes haben, ob wir schon die Fülle des Geistes nicht haben.“ Luther in ebiger Schrift. de Wette II, 545.

Jahrh. f. D. Theol. III.

gungen von ihnen, über uns gehen sehen. Sie wollten wahre Päpster und Päpste werden. . . . Wir haben ihn (Luther) gemahnt, und Unsere hier auch; damit, so es Gott nicht hindern würde, wollen wir ihren Mangel anzeigen, und uns nicht fürchten, was uns darum begegnen würde." Die Unterschriften sind nicht durchaus dieselben, wie beim ersten Brief. Manz und Baur fehlen; dagegen kommt Johann Brödl, der Helfer von Zollikon vor, und der im Brief selbst erwähnte Hans Huiuf, „dein Landsmann von Hall" (Halle), welcher vielleicht als der Vermittler der Verbindung zwischen den Sächsischen und den Züricher Radicales anzusehen ist; dazu: „sieben neu jung Münzer."

Ob Münzer diese beiden Briefe, welche sich von Grebel's Hand geschrieben unter der Correspondenz von Badian (auf der St. Galler Bibliothek) befinden, wirklich erhielt, mag deshalb zweifelhaft erscheinen, weil die Absender in dem Postscript des zweiten bemerken: „wir haben auch sonst keine Copie behalten, denn allein des Briefs, so wir zu Martino, deinem Widersacher, geschrieben haben." Für die Charakteristik der Züricher Oppositionspartei und ihres Verhältnisses zu Münzer haben sie eine von dieser Frage ganz unabhängige Bedeutung. Man sieht daraus, wie groß die Freude Grebel's und seiner Genossen über den neu entdeckten „Bruder" war, wie lebhaft ihr Wunsch, mit ihm eine engere Verbindung anzuknüpfen, aber auch daß sie, weit entfernt sich Münzer'n unbedingt unterzuordnen, eine durchaus selbstständige Stellung ihm gegenüber bewahrten, und sich sogar berufen glaubten, Belehrungen und Ermahnungen an ihn zu richten, weil sie in manchen Stücken den gemeinsamen Standpunkt reiner als Münzer selbst zu vertreten sich bewußt waren. Ihre Einsprache gegen jeden Versuch, die Anhänger des Evangeliums mit bewaffneter Hand zu schirmen, darf als Beweis gelten, daß sie Münzers aufrührerischen Tendenzen abgeneigt waren; nur mußten sie nach demselben Grundsatz auch den Züricher Hilfszug nach Waldshut zur Vertheidigung der evangelischen Stadt gegen die Pestreicher (3. October 1524) mißbilligen, anstatt das Unternehmen zu befördern, wie dieß wenigstens von Einzelnen aus ihrer Mitte ohne Zweifel geschehen ist*). Bemerkenswerth ist ihre immer wie-

*) Als der größere Theil des Zusatzes auf Befehl der Regierung beim-

verkündende Berufung auf die „Gefchrift“, während Münzer die Bibel, „den heiligen Buchstaben“, gegen das innere lebendige Wort Gottes herabsetzte. Dagegen haben sie sich allerdings keine Polemik gegen den „füßen“ Christus, d. h. gegen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, völlig angeeignet.

Zur Zeit der Abfassung jener Briefe war Münzer bereits nicht mehr in Alstedt, ihrem Bestimmungsorte. Er hatte sich um die Mitte des August nach Mühlhausen in Thüringen begeben und daselbst einen großen Anhang von allerlei Volk gewonnen. Am 27. September, dem Tag nach einem wiederholten Aufstandsversuch, brachte es zwar der Rath bei der Gemeinde dahin, daß Münzer und sein Genosse Heinrich Pfeifer die Stadt räumen mußten, aber den 13. December kamen beide wieder „ohne der frommen Bürger Wissen und Willen“*). In die Zwischenzeit nun fällt die bekannte Reise Münzers nach Oberdeutschland und sein Aufenthalt an den Grenzen der Schweiz. Er kam über Nürnberg und Basel in das Klettgau nach Griesen, wo er bei acht Wochen verweilte, von hier aus zugleich in den anstoßenden Orten, im Hegau und in der Landgrafschaft Stühlingen umherstreifend. Sein Verhältniß zu den eben damals im Ausbruch begriffenen Bauernunruhen hat für uns weniger Bedeutung, als die von Bullinger bezugte Thatsache, daß Grebel, Manz und andere „unruhige Köpfe“ von Zürich herab zu Münzer kamen. Auch Hubmeier, der gegen Ende Octobers von Schaffhausen wieder nach Waldshut zurückkehrte, soll von Münzer hier aufgesucht und für seine Grundsätze gewonnen worden seyn**).

gegeben war, schreiben die in W. ungehorsam Zurückgebliebenen an „den lieben Bruder und Ebenbild Gottes, Heins Oberli in Zürich“, und forderten ihn auf, mit Hülfe und Rath guter Freunde noch etwa 40 oder 50 wohlgerüstete christliche Männer nach W. zu schicken. Gottinger, Gesch. d. Eidg. II, 12. A.

*) Mühlhauser Chronik in Schmidt's Zeitschr. für Geschichtswissenschaft, IV, 368.

**) Bullinger, der Wiedert. Urspr. Bl. 2. Ref.G. I, 224. „M. kam aus Thüringen durch Basel berauf zu Balthasar nach Waldshut, da war der ganz verkehrt; denn M. pflanzte in ihn nicht nur den Wiedertauf, sondern allerlei böser Verwirrung.“ Uebrigens war Hubmeier, wie wir uns erinnern, schon zuvor, wenigstens insgeheim, ein Gegner der Kindertaufe.

Noch ehe sich Grebel an Münzer gewendet hatte, war bereits eine Correspondenz zwischen ihm und Carlstadt eingeleitet. Das stürmische Dringen dieses Mannes auf unverzügliche und gänzliche Abschaffung der alten kirchlichen Formen entsprach genau den Forderungen, mit welchen die Züricher Radicaleten gegen Zwingli auftraten, und nichts konnte ihrem Sinn besser zusagen, als sein Verfahren in Orlamünde und seine daselbst verfaßte Schrift: „ob man gemach fahren und dem Aergernisse der Schwachen verschonen soll in Sachen, so Gottes Willen angehen“*). Carlstadt seinerseits mußte auf die ihm aus der Schweiz entgegenkommenden Sympathieen um so größeren Werth legen, je mißlicher sich sein Verhältniß zu Luther und seine Lage überhaupt gestaltet hatte. Kaum war er daher aus Sachsen verbannt (Sept. 1524), so traf ein Abgesandter von ihm, sein gleichzeitig ausgewiesener Genosse Doktor Gerhard Westerbürg aus Cöln**), in Zürich ein, überbrachte einen Brief von Carlstadt nebst ungefähr acht Tractaten und gab während eines sechstägigen Aufenthalts dem Grebel'schen Kreise über das zwischen Carlstadt und Luther in Jena Vorgefallene ausführliche Nachricht. Grebel, der hieron seinen Schwager alsbald brieflich in Kenntniß setzt***), erbietet sich, ihm die

*) F üßl. I, 57 ff. Auch in einzelnen Punkten ist eine Uebereinstimmung zwischen Grebel und Carlstadt wahrzunehmen. So hatte C. das Einschleichen der Hostie in den Mund der Communikanten durch die Hand des Priesters, das von Grebel bei der zweiten Züricher Disputation bekämpft wurde, in Wittenberg während Luthers Abwesenheit 1521 als einen seelenverderblichen Mißbrauch abgestellt.

**) Vgl. über ihn Luthers Briefe an Spalatin vom 5. Mai und 4. Sept. 1522 (de Wette II, 190. 245); sodann Seckendorf hist. Luth. LII. §. IX. add. exire simul jussus est Jena D. Gerhardus Westerbürgius vulgo de Colonia, ut socius Carolostadii.

***). Quia Carolostadio nos aliquot ante non multos adeo dies scripseramus, redditae sunt ab eo nuper literae, tum libelli plus minus octo legendi gratia nobis cum nuntio exhibiti, qui quomodo inter Carolostadium et Lutherium conveniat, quomodo congressi ante nondum exactum sesquimenssem inter se discesserint, quomodo C. acceperit aureum nummum a L. ut contra se scribat, et enarravit et legit sex diebus apud nos Tiguri agens. Nuncii nomen est Gerardus Westerbürg. Gr. Vad. 14. Oct. 1524. (S. S.) Westerbürg hatte ohne Zweifel die von dem carlstädtisch gesinnten Prediger M. Reinhard gegen Ende Sept. herausgegebene Schrift bei sich: „weß sich D. Carlstadt mit D. Luthern kerebt zu Jena“ u. s. f.

Büchlein sammt der gedruckten Jenaer Handlung zuzuschicken, sobald sie nach Zürich kommen, was in den nächsten Tagen zu erwarten sey; über den Inhalt derselben gibt er keine Auskunft*). Es ist indessen bekannt, daß Carlstadt in Basel, wo er in der ersten Hälfte des October von Straßburg her**) eintraf, insgeheim nicht weniger als sechs bis sieben polemische Flugschriften auf einmal drucken (beziehungsweise wieder abdrucken) ließ, von welchen sich die meisten auf das Abendmahl bezogen***); namentlich befand sich darunter sein Büchlein „von dem widerchristlichen Mißbrauch des Herrn Brod und Kelch“ (Zwingli's Brief an Alber W. 3, 591). Einer der Tractate betraf wohl die Kindertaufe, welche Carlstadt gänzlich abgeschafft wissen wollte†). Diese Schriftchen, deren schnelle und massenhafte Verbreitung sich Carlstadt eifrig angelegen seyn ließ, erregten ungemeines Aufsehen bei den Anhängern wie bei den Gegnern der Reformation, und die neue Abendmahlslehre

*) In einer Nachschrift sagt er nur: quos tractet locos Bodensteinius, accepisti credo per eum, qui Zinlii ad te literas pertulit.

**) Ueber s. Aufenthalt daselbst s. m. Nic. Gerbel's Brief an Luther in Rapp's Nachlese, 2, 642. Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsaß, I, 298. Jäger, A. Bodenstein von Carlstadt, S. 448.

***.) Schreiben der Straßburger Prediger an Luther, 23. Nov. 1524. (Rapp 2, 645.) Luther an Spalatin, 14. Dec. (de Wette, 2, 573). Erasmus Melancthonius, Basil. 4. idus Dec. 1524 (Epp. Lond. 1642, p. 818) Carolstadius hic fuit, sed clam; edidit sex libellos germanice scriptos, in quibus docet in Eucharistia nihil esse praeter signum corporis et sanguinis dominici. — Hic duo typographi, qui excuderunt, pridie conceptae Virginis conjecti sunt in carcerem. — Henrico Stromero, Aurbachio medico: Carlstadius hic fuit, sed *via* Oecolampadio salutato. Edidit sex libellos etc. (Oecolampadius selbst versichert in einem Brief an Pirkheimer (25. April 1525) von C. redend: quem nec in hunc diem vidi. Herzog, Decol. 2, 273.)

†) Oecol. Zw 21. Nov. 1524. Carlstadius libellis me non offendisset si fratribus (Luther) pepercisset. — *De baptismo parvulorum libellum* nondum legi, nec excusum opinor, sed quantum ex aliis intelligo, prorsus tollendum censet. Daß ein solches Büchlein von C. gleichwohl in den Druck kam, dürfte sich aus Nicol. Gerbel's oben erwähntem Brief an Luther ergeben, wo über den Eindruck, den C.'s Schriften in Straßburg gemacht hatten, u. A. gesagt ist: clamatur duo superesse tantum sacramenta, quae ejusmodi sint, in dubium etiam tandem vertantur. Capito leitet die in Straßburg sich regende Opposition gegen die Kindertaufe von quibusdam libellis ab, welche er noch nicht gesehen habe. (Br. an Zw., 31. Dec. 1524.)

machte auf Viele einen großen Eindruck. Mit besonderer Freude wurde sie von den Grebel'schen begrüßt, welche sich ja schon zuvor für die (ihnen von Zwingli vorgetragene) symbolische Auffassung entschieden hatten*). Sie eilten, wie Zwingli versichert, selbst nach Basel, um Carlstadt's Büchlein zu holen, und verbreiteten sie allenthalben in Stadt und Land. Der Züricher Rath verbot den Verkauf derselben, aber Zwingli bat auf der Kanzel um ihre Freigebung (Scult. annal. ad a. 1524). Auch entsprach der Erfolg den Erwartungen der Partei nicht; die Carlstadt'sche Erklärung der Einsetzungsworte fand bei den Zürichern wegen ihrer Härte und Gewaltthätigkeit wenig Anklang. Nun begannen die Prediger den Troß aufzuzeigen, und Zwingli, der seine Ansicht schon seit längerer Zeit in vertrauten Kreisen mitgetheilt hatte, schrieb seinen Brief an Matthäus Alber in Reutlingen (16. Nov. 1524). Was Carlstadt betrifft, so kam er von Basel aus nach Zürich, gewiß nicht bloß, wie Zwingli meint, in der Absicht, mit ihm über die Abendmahlslehre Rücksprache zu nehmen, sondern auch um mit seinen neuen „Brüdern“ daselbst nähere Bekanntschaft zu machen. Diese wußten ihn dann auch von dem ersten Vorhaben so gründlich abzuschrecken, daß er wieder abreiste, ohne Zwingli auch nur besucht zu haben**).

Auch Martin Cellarius (Borrhaus) aus Stuttgart, der bekannte Genosse der Zwickauer Propheten, hielt sich nach seinem Abgang aus Sachsen vorübergehend in Zürich auf, ohne daß wir über den Zeitpunkt seiner Anwesenheit daselbst Genaueres sagen

*) Zwingli erzählt in f. subsid. de Eucharistia (B. 3, 330): neque ignorabant isti, quos paulo ante melancholico spiritu imbutos diximus (eine bei Z. nicht seltene Bezeichnung Grebels und seiner Partei), sententiam nostram de eucharistia, sed induci nulla ratione potuerunt ut adstipularentur. At ubi Carolostadii expositionem viderunt, jam Basileae ipsi volabant etc. Diese Darstellung ist nach dem Brief an Münster zu ergänzen und zu berichtigen.

**) Zw. B. 3, 330. Buger bemerkt zwar in einem spätern Schreiben, worin er Carlstadt an Zwingli empfiehlt: quod te insalutato Tiguro discesserit, cum ante aliquot annos illic fuisset, eam causam dicet, ex qua satis intelliges, nequaquam id factum tui fastidio, multo minus factionis, quae tui suppallulabat, studio. Indessen ist hierauf Angesichts der eben angeführten Thatfachen durchaus kein Gewicht zu legen.

könnten, als daß sie vor dem Jahr 1525 stattfand*). Einer Besprechung mit Zwingli, zu welcher sich ihm Gelegenheit bot, wich er auf eine auffallende Weise aus; dagegen gesteht er selbst, mit den nachherigen Wiedertäufern durch wiederholte Zusammenkünfte bekannt geworden zu seyn, und hat auch später seine Uebereinstimmung mit Manz in Betreff der Obrigkeit, des Eides und der Wiedertaufe brieflich zu erkennen gegeben**).

Je inniger auf diese Art die Beziehungen der Züricher Oppositionsmänner zu den Führern des deutschen Radicalismus geworden waren, desto mehr erweiterte sich natürlich die Kluft zwischen ihnen und den ursprünglichen Leitern der Reformbewegung. Jeder Brief Grebel's enthält neue Anklagen gegen Luther und Zwingli. So bejehwert er sich in seinem zuletzt erwähnten Schreiben an Wadian, in welchem er sich als Conradus οὐδελς, οὐκ ἐτι Γρεβέλλιος unterzeichnet, über die doctissimi pastores, auch über Zwingli und dessen Verläumdungen, bemerkt, daß es in Wittenberg gerade so wie in Zürich gehe, und spricht die Zuversicht aus, Carlstadt's Büchlein werden jeden unparteiischen Leser überzeugen, wie Luther rückwärts schreite, wie auffallend er zaudere, wie eifrig er das von ihm ausgehende Aergerniß verzehe. Unterdeß war die von Grebel verfaßte Zuschrift an Luther selbst wirklich abgegangen***). Man ist begierig zu erfahren,

*) Olim Turici fui, cum Catabaptistarum secta *glisceret*, quibus cum uno atque altero congressu notus fieri coepi, oboriri forsan suspicio de me Zwinglio potuit. me illorum partem sequi. cum tamen tum nescirem nomen *καταβεπτισµου*. So äußert sich Cellarius in einem Brief an Decolampadius vom J. 1527, in welchem er seine Fürsprache bei Zwingli nachsucht; Herzog, Decol. II, 304. Cellarius hatte sich im Frühjahr 1522 von Wittenberg entfernt und zunächst nach Remberg begeben (Camerar. de vita Phil. Melanctih. p. 51). Im Frühjahr 1525 finden wir ihn in Königsberg in Preußen. J. Brismann: Luthero, a Regiomonte 15. Juni 1525. Venit ad nos Martinus Cellarius, qui ante tres annos cum Storko et Marco (Stübner), prophetis illis, Wittenbergam deserens abiit etc. Rapp, II. Nachlese 2, 677.

**) Capito Zw. 18. Aug. 1527. quod vero colloquium ac disputationem inter prandendum forte resugerit, non probo etc. (Zw. epp. 2, 84.) — 21 Sept. 1527. quae n Manzio literis olim comprobavit, constanter impugnatur, quatenus attinet ad magistratus, jusjurandum, catabaptismum (2, 95.)

***) Gieb. Vad. 14. Oct. 1524. Quemadmodum in proximis ad te literis Wittenbergen-Is Academiae duobus scripturos nos dixeramus, ita et factum esse scito.

wie Luther diesen Schritt aufnahm. Eine Andeutung darüber enthält ein an Conrad Grebel und seine Mitbrüder gerichteter Brief aus Wittenberg, welcher uns zugleich über das Treiben dieser Leute einige nicht uninteressante Notizen an die Hand gibt*). Der Verfasser ist Meister Erhard Hegenwald, der Herausgeber der Acten des ersten im Januar 1523 in Zürich gehaltenen Religionsgesprächs, an welchem er als Zuhörer theilnahm**). Schon während seines Aufenthalts in Zürich hatte er Gelegenheit gehabt, Grebel und seine Freunde von dem Vorhaben wider den Doctor (Watt) und Prädicanten (Burgauer) von St. Gallen zu schreiben, abzubringen***). In Wittenberg, wo er sich seit einiger Zeit aufhielt und mit Luther in persönlicher Verbindung stand, war ihm ein Brief der Grebel'schen zu Gesicht gekommen, in welchem es hieß: „ob Etliche aus dem Schwarzwald, aus Schwaben, oder vielleicht bei euch Sachsen würden wider den Gottlosen (Luther) schreiben, so wollet nicht zürnen.“ Darauf hatte Hegenwald „vielleicht unerfordert, ungerufen“ an die Brüder geschrieben und sie ermahnt, sie sollten am ersten die Furcht Gottes und pietatem ansehen und erfahren, ob ihr Geist aus Gott sey; denn: „mir ist wohl zu wissen, weß Opinion ihr seyd.“ Sie hatten diese Erinnerung übel aufgenommen und ihr Anliegen gegen ihn in Artikel getheilt, über die er Verantwortung geben sollte. Dieß that er in dem gedachten Schreiben. Sobald ihr, sagt er u. A., wollet Christum auf einerlei äußerlich Ding hängen und drängen, daß die Seligkeit eben an dem Weg müsse stehn (den Glauben ausgenommen) und nicht anders, so machet ihr aus ihm einen Mosen . . . Was ihr haltet von des Herrn Nachtmahl, laß ich geschehen. Es wird bald ein Büchlein ausgehen wider Carolstadium.“ (Luther's Schrift wider die himmlischen Propheten.) Auf den Vorwurf, er bewähre nichts mit Schrift, erwidert Hegenwald: „wähnet ihr, daß ich nichts zu schaffen habe, denn eine ganze biblia davon an euch zu schreiben?“ Auch die Tauf-

*) Der Brief ist nicht gedruckt; eine Abschrift findet sich in der Siml. S.

**) Zw. B. 1, 107. Füßl. 2, 81 ff. Hegenwald ist auch als geistlicher Niederdichter bekannt; er hat 3. B. den 57. Psalm poetisch bearbeitet (Erbarmin dich mein, o Herre Gott).

***). Vgl. Wirtz-Kirchhofer, 2, 401.

frage bleibt begreiflich nicht unberührt. „Dieweil aber C. Grebel eine Conclusion setzt, spricht zu mir: lieber Erhard, ich sag, daß der Kindertauf sey eine unsinnige Gotteslästerung, will bewähren u. s. f., so ist das jetzt meine Antwort: lieber Conrad, was ihr haltet, liegt mir nicht daran; was aber ich halt, hab ich etlich Conclusiones von dem Tauf Myconio zugeschrieben; dieselben möget ihr lesen.“ Zuletzt theilt er ihnen Luthers Bescheid mit. „Damit ich beschließe, hat mir Martinus empfohlen (da ich ihn fragte, ob er euch allen mit einander schreiben wollte), ich sollt' euch sagen seinen Gruß, damit ihr nicht wähnet, er wär' euch ungünstig. Sprach aber: er wüßt euch nicht zu schreiben auf solchen euren Brief“. So schrieb Hegenwald am Neujahrstag 1525 *).

In Zürich griff mittlerweile der Widerspruch gegen die Kindertaufe weiter um sich, und es fehlte bereits nicht an Eltern, welche sich nach dem Vorgang in Wytikon weigerten, ihre Kinder zur Taufe zu bringen. Die Folge davon war, daß die Spaltung zwischen Zwingli und seinen ehemaligen Freunden, welche bis dahin wenigstens noch nicht Gegenstand amtlicher Verhandlungen geworden war, nunmehr entschieden in die Oeffentlichkeit heraustrat. Die Regierung bedrohte die widerstrebenden Eltern mit Strafen, diese antworteten damit, daß sie Recht begehrten und sich auf die heil. Schrift beriefen. Man beschloß daher, daß sie im Beisein von vier Mitgliedern aus den Räthen ihre Gründe den drei Leutpriestern gegenüber darlegen und diese sofort die ihrigen entwickeln sollten. „Solches Urtheil — behauptet Grebel, der diese Vorgänge erzählt**) — hat Zwingli und die Herren, so dazu geordnet, übertreten, den Einfältigsten, doch Gott Allernächsten beschickt und gehandelt — Gott und die Welt wissen, wie. Er aber hat ihrer Aller Weisheit geschändet mit Hülfe

*) Hegenwald kam im Frühjahr 1526 von Wittenberg nach Basel. Decolampadius, der dieß den 9. April an Zwingli schreibt, bemerkt dazu: *illum nosti et olim suis coloribus depinxisti, rediit titulo Doctoris insignitus.*

**) In einem Brief an Watt vom Donnerstag nach conceptionis Mariae 1524. Da dieser Festtag (8. Dec.) auf einen Donnerstag fiel, so ist der Brief vom 15. Dec. Er findet sich in der Siml. S. Auszüge davon in Zw. W. 2, 231. Anmerk.

Gottes und seiner Wahrheit. Ueber das haben beide Rätthe auf ein Neues beschlossen, daß man zusammen soll kommen, wie oben gesagt.“ Aber auch diese Zusammenkunft, bei welcher die Häupter der Opposition selbst zugegen waren, fiel nicht zu Grebel's Zufriedenheit aus. Die Hirten, klagt er, haben mit ihnen nicht gehandelt, wie es angeordnet worden, daß man die Schrift soll lassen reden, und nichts davon noch dazu thun. Sie haben wohl ihre Meinung hervorgebracht, doch nicht mit Schriften gegründet. „Wir haben zu reden nicht mögen kommen, auch die Schrift nicht hat mögen verhört werden. Dazu erstrecken sie Einem, so sie ver-
meinen etwas zu der Wahrheit wolle geredt werden, die Rede im Hals, überfallen Einen, erfordern Schriften, da sie die selbst sollten hervortragen und der Wahrheit beistehen.“ Es ist dies eine öfters wiederkehrende Beschuldigung gegen Zwingli, dessen dialektische Ueberlegenheit seine Gegner bei jeder Gelegenheit zu fühlen bekamen.

Zwingli seinerseits glaubte den Umtrieben einer Partei, welche durch ihre Maßlosigkeit den gedeihlichen Fortgang des Reformationswerks zu stören drohte und dem Widerwillen der Eidgenossenschaft gegen dasselbe immer neue Nahrung gab, nicht stillschweigend zusehen zu dürfen. Er hatte schon seit einiger Zeit in Schriften und Predigten nicht undeutlich auf sie Bezug genommen; jetzt trat er noch offener als Ankläger gegen sie auf. Es geschah dieß in seiner bekannten Schrift: „Welche Ursach geben zu Aufrühren*); welche im Gegensatz gegen die Beschuldigung, als ob die Reformation Aufruhr herbeiführe, zeigen soll, wie dieser Vorwurf vielmehr die geistlichen und weltlichen Gewalthaber einerseits und die fanatischen Neuerer andererseits treffe. In der Vorrede spricht er davon, daß in Zürich Etliche dem Evangelio viel Anstoßens geben, wiewohl sie das vermeinen guten Vornehmens zu thun, nennt später als solche, die das Evangelium allermeist verhasst machen, diejenigen, welche darin allein suchen, ob sie finden, daß sie keinem nichts um das Seine geben müßten**), weder Zins,

*) Vorrede vom 7. Dec.; am Schluß: gegeben Zürich auf der unschuldigen Kindlein Tag (28. Dec.) MDXXV (= 1524, da das Jahr von Weihnachten an gezählt ist). Zw. B. 2, 370 ff.

**) Vgl. Grebels Verhör bei Züsli. 1, 244: „Er ist nicht bekennentlich, daß er jemals gelehret habe: man müsse niemand etwas um das Seinige geben.“

Zehnten noch andere Schuld bezahlen, und gibt sodann folgende ausführliche Schilderung von Leuten, die mehr mit Kunst des Evangeliums aufgeblasen, als mit Liebe angezündet seyen. „Jetzt wollen sie keine Obrigkeit haben; dann wollen sie die Obrigkeit haben, doch so sey keiner ein Christ, der ein Oberer sey. Bald wollen sie eine eigene Kirche haben; darnach soll eine Oberhand (Obrigkeit) mit Gewalt das Predigen des Evangelii nicht schirmen. Jetzt soll man die verführischen Pfaffen zu Tod schlagen; bald soll man sie ohne Gewalt frei lassen predigen. So man die Kinder tauft, schreien sie, daß man keine größere Abomination, Greuel oder Sünde in der Christenheit nicht thue, weder daß man Kinder taufe. Und der Affenspiele bringen sie täglich mehr hersür, weder Afrika seltsamer Thiere. Aber inzwischen zähmen sie ihren Mund nicht von Lasterred, von Nachred, von Meid, Zorn, Zank und Haß, sondern sie sprechen, welcher ihnen gleich thut, er habe einen rechten *spiritum*. Sind so gut, daß sie Niemand grüßen, der ihnen begegnet und nicht gefällt (mit Berufung auf 2 Joh., V. 10. 11) . . . Sie kämpfen an allen Ecken, Straßen, Läden, wo sie es zuwegen können bringen; und sieht man ihnen das ab und wehret, so haben sie eigene Kampfhäuser; da schlüpfen sie zusammen und sitzen zu Gericht über alle Menschen und urtheilen sie . . . Und heißt ihnen ein solch arm, verwirrt, bitter Gemüth *spiritus*, Geist; das doch nichts anders ist, denn ein saturnisch, melancholisch Fleisch . . . Lehrt man, daß unsere Verzweiflung vertroöstet und erfreut werden soll mit der gewissen Gnade Gottes, so sprechen sie: man predige die Gnade zu viel, und haben nicht Ruhe, sie bringen denn die, so jetzt Gott gewonnen sind, wiederum in Zweifel oder ganze Verzweiflung. So man sie lehrt ingemein an den Kanzeln, laufen sie von Stund an zu dem Lehrenden, er solle ihnen Antwort geben, ob er sie gemeint habe. Sieh, ob das nicht impotentia carnis sey, eine lautere fleischliche Ohnmacht, die nicht will angerührt seyn!“ Zwingli ermahnt nun diese „Brüder“, dem Teufel in's Angesicht zu sehen, daß sie ihnen nicht etwas lassen für geistlich angeben, das doch ein baar Fleisch sey, denn „nich will dünken, er gebe euch *justitiam ex operibus legis* wieder für, daraus alle Eileignerei entsprungen ist.

Streitet wider den alten Adam . . , sonst seyd ihr von denen, die auch viel Verlegung geben den einfältigen Menschen, die da sprechen: sieh, die sind auch gelehrt und reden wider die Obrigkeit und Kindertauf u., und sind die Gelehrten selbst nicht eins. Und so man's lang besieht, so kämpfet ihr um eitele äußerliche Dinge, deren ihr euch am wenigsten solltet annehmen, wo ihr so viel des göttlichen Geistes getrunken hättet, als ihr wollt angesehen seyn.“ Im Weitem kommt Zwingli noch besonders auf die Kindertaufe zu sprechen: er gibt zu, daß sich „kein hell Gebot derselben im N. T. finde; da dieses aber eben so wenig ein hell Verbot enthalte, so müsse man auf das N. T. zurückgehen. Hierauf folgt die Bezugnahme auf die Beschneidung und die übrige uns schon bekannte Argumentation für die Kindertaufe. „Nicht daß mir, sagt er, an der Kinder Tauf so viel gelegen seye, sondern so ich aller Menschen Blödigkeit ermesse, auch hierin kein Greuel (als sie schreien), sondern ein Nachfolgen dem frommen Abraham, der Isaak am achten Tage beschnitten hat, und, als ich mich versehe, auch der Apostel ist. . . Unsere Augen wollen auch sehen; sonst hätte Christus den Tauf und das gebenedeite Brod nicht eingesetzt.“

Schon vor dem Erscheinen dieser Schrift hatte Grebel von Zwingli's Vorhaben Kunde erhalten und äußerte sich darüber in seiner Weise gegen Badian: „Der Zwingli schreibt auch von den Aufrührern oder Aufruhr. Darf wohl uns betreffen. Sehet zu, er wird etwas bringen. Gott fördere seine Wahrheit und Gerechtigkeit, und schände alle Personen: sie sind (d. i. wir alle) lügenhaftig; die Besten sind Gleisner. Amen . . . Eigenem Wucher und Zins und Pracht dieser Welt einen unewigen zergänglichen Trost und Hut aufsetzen, oder dem fremden Wucher schweigen, das säumend Schwert nicht anzeigen, ist das christlich geglaubt, geliebt, geschont, so ist die Wahrheit Gottes die allerunwahrhafteste Unwahrheit. Der Weg ist eng; viele Mäntel hindern am Eingang . . . Man will von Aufrührern schreiben; an der Frucht wird man sie erkennen, bei dem Verjagen und Dargeben an das Schwert. Ich meine nicht, daß Verfolgung ausbleiben werde. Gott gebe Gnade! Ich hoffe zu Gott, er werde die Arznei der Geduld dazu thun. So die Büchlein gedruckt werden und ich lebe und kann,

werde ich's euch schicken." (Brief vom 15. Dec.) Badian antwortete mit der Ermahnung an seinen Schwager, sich kornmlicher Schicklichkeit gegen Zwingli und Löw zu halten, nicht so „anstimmig und k  mpfig“ zu seyn, und wenn er meine gründlich fahren zu müssen, es wenigstens mit Bescheidenheit und Sanftm  thigkeit zu thun." (Brief vom 28. Dec. E. E.) Die Erfolglosigkeit dieser Ermahnung war freilich vorauszusehen, nachdem Grebel schon im vorigen Brief auf einen ähnlichen Zuspruch erwiedert hatte: „was ihr mich gebeten habt, konnt' ich nicht leisten. Die Wahrheit will nicht an Zeit gebunden seyn.“

Das Buch ließ nicht lange auf sich warten und bestätigte wenigstens theilweise Grebels Vermuthung über seine Tendenz. Obwohl nun Zwingli keinen Namen genannt und die Gegner (deren Schilderung mehrfach mit ihrer Selbstdarstellung im Brief an Münzer genau zusammentrifft) im Ganzen glimpflich behandelt, ja sogar noch als „Brüder“ bezeichnet hatte, glaubte sich doch Grebel durch den Angriff persönlich bloßgestellt und richtete daher im Anfang des Jahrs 1525 eine Schutzschrift an den Rath, worin er klagt, daß er als ein Aufrührer und Ohnmann von Etlichen gehalten und angezeigt werde. Ihm geschehe damit Unrecht; es werde nicht erfunden werden, daß er je geaufr  hrt oder etwas gelehrt oder geredet habe, das Aufr  hr gebracht oder bringen möge; das werden Alle bezeugen, mit denen er je zu schaffen gehabt. Er kommt sodann auf die Kindertaufe zu sprechen und begehrt: der Rath wolle, hingelegt die Personen, auf die lautere, heitere Wahrheit, uns durch's Wort eröffnet, ernstlich, fleißig und göttlich hören und ermessen, was da angezogen werde; sich nicht lassen verdrießen eine kleine Zeit, sintemal es nicht ein Kleines ist, die zwei einigen Cerimonien, uns von Christus hinterlassen, anders gebrauchen, denn sie Christus befohlen hat." Nachdem Grebel hierauf die Schriftbeweise für seine Tauflehre angeführt und daran erinnert hat, daß bürgerliche und st  dtliche Rechte aus dem Tauf weder geschwächt noch gebessert werden, ermahnt er den Rath, seine Hände nicht mit unschuldigem Blut zu bes Flecken, vermeinend, er thue Gott einen Dienst daran, so er Etliche tödten oder verjagen würde, und bittet endlich, Zwingli'n anzuhalten, daß er seine Vertheidigung der Kindertaufe schriftlich gebe; so wolle

er ihm antworten. „Zu reden ist mir nicht kummlich, kann es auch nicht; denn er mich vormals so oft mit vielen Reden überfallen hat, daß ich ihm nicht habe mögen antworten, oder vor seinen langen Reden zur Antwort nicht habe mögen kommen. Wird auch viel Zank und Hader vermieden, denn so man redete; welcher Dinge er mich überaus geneigt zu seyn vermeint . . . Kann nicht viel disputirens: will sein auch nicht, sondern mit h. Schrift handeln.“ *)

Die Regierung, durch den wachsenden Zwiespalt und die damit verbundenen ärgerlichen Austritte**) zu weiteren Schritten gedrängt, ließ sich durch diese Erklärung Grebel's keineswegs bewegen, den bisherigen Weg der mündlichen Verhandlung über die Streitfrage zu verlassen; sie beschloß vielmehr eine Disputation vor beiden Räten zu veranstalten, zu welcher die Gegner und die Vertheidiger der Kindertaufe am 17. Januar 1525 zusammentreten sollten. Am Sonntag zuvor wurde dieser Beschluß von den Kanzeln verkündigt. Es hieß auch, der Doctor von Waldshut werde zu der Handlung beschieden werden; es geschah jedoch nicht, ohne Zweifel weil seine Zustimmung zu der Verwerfung der Kindertaufe bereits bekannt war. „Er ist wider den Zwingli des Taufs halb, berichtet Grebel seinem Schwager, und wird wider ihn schreiben, so er nicht abstecht. Es werden's auch Andere thun.“ In der That erklärte sich Hubmeier ebendamals nicht bloß in öffentlicher Predigt gegen die Kindertaufe, sondern setzte auch in einem Schreiben an Decolampadius seine Gründe gegen sie auseinander, und theilte ihm mit, daß er 22 Schluß-

*) Siml. S. Bd. 13. vgl. Zw. B. 2, 231 f.

**) So erzählt Grebel in einem Brief an Badian (Samstag den 14 Jan. 1525): „Caspar Trismegander (Gresmann), der Prädicant im Spital, hat jetzt vergangenen Donstag zum Predigern in seiner Predigt den Kindtauf beschirmt. Ist ihm Jakob Hottinger darenin gefallen, hat sich aber züchtiglich gehalten, und ist ihm mit beschehen von meinen Herrn.“ Grebel selbst hatte eben damals Gelegenheit erhalten, seiner Opposition gegen die Kindertaufe praktische Folge zu geben. „Meine Frau, schreibt er an Badian, ist genesen gestern, das ist Freitag, vor 8 Tagen; das Kind heißt Nabel, ist noch nicht in dem römischen Wasserbad getauft und geschwemmt.“ Siml. S. — Nach demselben Brief war kurz zuvor eine Predigt Zwingli's gegen die Grebelschen mit einem allgemeinen Klatschen beantwortet worden.

reden nebst 64 Zusatzbemerkungen über die Taufe verfaßt habe, welche er nächstens zu sehen bekommen werde *). Die Wortführer der „Taufsläugner“ bei diesem Gespräche, dem ersten öffentlichen, waren in erster Linie Grebel, Manz und Keublin; dazu kamen Andreas Castelberger, Hans Bröddli und zwei Männer, welche hier zum erstenmal als Angehörige der Grebel'schen Partei handelnd auftreten, der bekannte Ludwig Heger **) und Georg vom Hause Jacobs, genannt Blaurock, von Chur. Letzterer, der von nun an in der Geschichte der schweizerischen Anabaptisten durch seinen vordringenden Eifer, seine Beredtsamkeit und Thatkraft eine hervorragende Rolle spielt, war ein aus dem Kloster getretener Mönch; dieß ist aber auch das Einzige, was wir aus seinem früheren Leben wissen. Ohne Zweifel hatte er sich erst kurz vor der Disputation an Grebel und Manz angeschlossen; denn daß er bis dahin im Hintergrund gestanden wäre, läßt sich bei seinem Charakter nicht annehmen. Auch der Umstand, daß sein Name unter den Unterschriften der beiden Briefe an Münzer fehlt, spricht für einen späteren Beitritt ***).

*) Oecol. Zw. heri Baldassar Valdshndanus de baptismo parvulorum mentem suam mihi aperuit etc. (Zw. epp I, 383.) Balth. Hubm. Oecol. 16. Jan. 1525. (Oecol. et Zw. epp. Bas. 1536. L. II. 64 etc.) Siml. S. B. 13. Vgl. Schreiber a. a. O. 2, 181 ff. Herzog, Dec. I, 303.

**) Vgl. Keim, L. Heger. (Jahrb. f. d. deutsche Theol. 1856. II.) Die daselbst gegebenen Auszüge aus Hegers vom 29. Juni 1524 datirter Vorrede zu seiner Uebersetzung von Bugenhagens Auslegung über 10 Briefe Pauli beweisen übrigens zur Genüge, daß Heger schon damals zu den mit Zwingli unzufriedenen Radicalen gehört hat.

***.) In dem von den katholischen Eidgenossen eingeleiteten peinlichen Proceß wegen des Sttinger Klostersturms, bei welchem eine Monstranz zer schlagen und die geweihte Hostie ausgeschüttet worden seyn sollte (Juli 1524) gibt einer der Beklagten, Hans Wirth, an: „vom Sacrament und anderen Gotteszierden, wie damit gehandelt, sey ihm unwissend und er nicht dabei gewesen: wohl sey eine Rede gegangen, ein ausgelauener Mönch (so jetzt zu Zürich gefangen liegt) soll das ausgeschüttet haben.“ (Vull. Ref. G. 1, 196.) Nach einer auf das Ende des J. 1525 bezüglichen Zeugenaussage aber befand sich bei einer Zusammenkunft von Wiedertäufern in Averbis Haus auch der Pfaff, der in dem Wellenberg (Wasserthurm in Zürich) gelegen und verläumdete gewesen, daß er das Sacrament zu Sttingen ausgeschüttet hätte.“ (Hülfl. 3, 233.) Die Vermuthung liegt nahe, dieser Pfaffe möchte Blaurock gewesen seyn. Aus der Untersuchung ergab sich, daß die Beschul-

Ueber den Verlauf der Disputation haben wir, wie überhaupt über die Züricher Gespräche mit den Anabaptisten, keine actenmäßigen Nachrichten. Aus der allgemeinen Angabe Bullinger's, welcher ihr in Folge einer an ihn ergangenen Berufung (er war damals noch Schulmeister in Kappel) bewohnte*), ist ersichtlich, daß die Beweisführung der Gegner der Kindertaufe die bekannte war. „Die Taufe sollte gegeben werden den Gläubigen, denen das Evangelium gepredigt worden und die es verstanden und darum die Taufe selbst begehrt haben, und den alten Adam tödten, in einem neuen Leben wandeln wollen; von dem Allem wissen die Kinder nichts, darum gehöre ihnen die Taufe nicht.“ Sie zogen hiefür die gewöhnlichen Schriftstellen und die Praxis der Apostel an, und wiederholten mit der ihnen eigenen Dreifachigkeit die Behauptung, die Kindertaufe sey nicht allein vom Papst, sondern vom Teufel**). Zwingli seinerseits brachte einen reichen Vorrath von Beweismitteln für die Kindertaufe mit***), im Wesentlichen dieselben, mit welchen er schon früher seine Gegner bekämpft hatte. „Die Täufer aber, versichert Bullinger, mochten seine Gründe nicht von dannen thun, noch ihre Meinung erhalten. Das ich, der dieses Buch geschrieben, Alles selbst angehört und dabei und mit gewesen bin.“ Zwingli selber schreibt am Tage nach dem Gespräch über den Erfolg desselben an Watt: „wir haben am gestrigen Tage, an dem wir auf die Einwürfe der Gegner antworteten, uns so über die Taufe erklärt, daß die unparteiischen Zeugen versichern, die Welt müsse diese Ansicht von der Taufe hören†). In diesem Sinne fiel denn auch der Entscheid der Regierung aus. Sie erließ unmittelbar nach der Disputation (Mittwoch vor Sebastian,

bigung grundlos war (Füßl. I, 315); aber eine Betheiligung an der Gewaltthat überhaupt wäre dem Manne wohl zuzutragen.

*) L. Lavater's Beschreibung des Lebens u. d. H. Bullingers 1576. in Misc. Tigur. T. I, 1722. II, S. 16.

**) Dieß nach Zwingli, vom Tauf B. 2, 273, das Uebrige nach Bullingers Ref. G. I, 238. In seinem Tagebuch bemerkt Bullinger über die Verhandlung: mira erat Anabaptistarum protervia. Miscell. Tig. I. c. Nota.

**) „Der Zwingli und die Zwinglischen hant 96 Gründ zu Schirm des endchristlichen Wasserbads; der heiter Tag muß sie verblenden.“ Grebel an Vadian, 14. Jan. 1525. S. S. 13.

†) Epp. I, 385.

18. Januar) folgendes Mandat. „Nachdem eine Irrung von der Taufe wegen entstanden, als wenn man die jungen Kinder nicht taufen sollte, ehe sie zu ihren Tagen kommen und wissen, was der Glaube sey, auch Einige hierauf ihre Kinder wirklich ungetauft gelassen, haben unser Herr Bürgermeister, der Rath und der große Rath, so man nennt die Zweihundert der Stadt Zürich, ein Gespräch aus der göttlichen Schrift über diese Sache halten lassen, und nach demselbigen erkannt, daß man unangesehen dieser Irrung die Kinder, wenn sie geboren werden, taufen soll; auch sollen diejenigen, so ihre Kinder bisher ungetauft gelassen haben, dieselben innerhalb der nächsten acht Tage*) taufen lassen. Wer dieses nicht thun wollte, solle mit Weib und Kind und seinem Hab und Gut unserer Herren Stadt, Gericht und Gebiet räumen, oder erwarten, was ihm weiter begegne. Es sollen auch die von Zollikon ihren Taufstein wieder machen und sonst aller Handel . . ruhen, bis daß er Geschäften halber wieder an die Hand genommen werden mag, demnach darum erkannt werden, wie meine Herren dünkt; und soll man auch erkennen, wer den Taufstein niedergeworfen oder dannen gethan habe**).“

Der hier berührte Vorgang in dem nicht weit von der Stadt gelegenen Dorfe Zollikon läßt uns den großen Einfluß erkennen, welchen die theils persönlich, theils durch Flugschriften***) agitirende Grebel'sche Partei bereits unter dem Züricher Landvolk gewonnen hatte. Schon am Pfingstfest 1524 war es in dieser Gemeinde zum Sturm gegen Bilder und Altäre gekommen†), und nun hatten sich die Fanatiker gegen die Kindertaufe gekehrt, den Taufstein umgestürzt und aus der Kirche geschafft, und zeigten sich überhaupt geneigt, die Grundsätze des Züricher Radicalismus in ihrer Mitte zu realisiren. Es war dieß hauptsächlich die Frucht der Wirksamkeit des dortigen Helfers Brödl, dessen Eifer für die

*) Nicht, wie Hottinger 2, 32 angibt: vor ihrem achten Lebensjahr.

**) Füßlin, Beitr. 1, 189. 4, 252. vgl. Zw. Vad. 18. Jan. 1525. Epp. 1, 385.

***), Grebel an Vad. a. a. O.: „Es sind neue Büchlein vorhanden: eins wider den Zins und Zehnten; eins wider den neuen Abgott, das Schönen; eins wider den Kindertauf u. s. f.“

†) Füßl. 2, 58.

von ihm vertretene Sache schon daraus erhellt, daß er unter Verzichtleistung auf jede Besoldung von seiner Hände Arbeit lebte. Wir werden uns deshalb nicht wundern, ihn sammt seinem benachbarten Gesinnungsgenossen Reublin von den Maßregeln mit betroffen zu sehen, welche die Regierung für nothwendig hielt, um ihrem Mandate Kraft zu geben. Es wurde nämlich wenige Tage, nachdem es erlassen worden war (Samstag nach Sebastian, 21. Januar), weiter beschloffen: „es zu vollstrecken, die besonderen Schulen, so in solchen Sachen handeln, abzustellen, und dem Grebel und Manz zu sagen, daß sie hinfüro von solchem ihrem Disputiren und Vornehmen abstehen*), und ihnen des Rath's Meinung gefallen lassen; denn man wolle hinfort keine Disputation mehr gestatten. Ob ihnen aber des Glaubens halben, was für ein Artikel es immer wäre, etwas anläge, mögen sie solches einem Bürgermeister, oder den drei obersten Meistern anzeigen; die mögen ihnen darauf, wie sich gebührt, weiter Bescheid geben.“ Und damit man desto ruhiger solcher Leute halben hinfüro bleibe, so ist weiter beschloffen, daß aus meiner Herren Gebiet schwören sollen: der Pfaff von Wytikon, der Helfer von Zollikon, Ludwig Hezer, und Andreas auf der Stützen, und sollen dieselben inner 8 Tagen räumen**).“

Nun aber zeigte es sich, wie sehr Zwingli sich geirrt hatte, wenn er glaubte, außer Grebel und einigen unbedeutenden Anhängern desselben seyen alle Gegner durch die Disputation zu

*) In einem spätern Verhöre war Manz „nicht bekanntlich, daß ihm M. Aescher und M. Cambsly vor der Zeit gesagt haben von Versammlungen, daß er deren müßig gan sollte.“ S. S. — Die beiden Genannten waren Rathsherrn.

**) Fäßl. 4, 251. Blaurock, obwohl gleichfalls ein Fremder, wurde von der Ausweisung nicht getroffen; ein Beweis, daß er damals noch nicht für gefährlich galt. Was Castelserger betrifft, so soll er gesagt haben: wenn Mr. Ulrich (Zwingli) bewähren wolle, daß der jungen Kinder Taufe von Gott eingesetzt sey, liße er als ein Bub, und wenn er es beweise, wolle er sich wie ein Ketzer zu Asche verbrennen lassen.“ Fäßl. 2, 350. Sein Abgang verzog sich übrigens nach Ott. annal. a. 1525. Supplicatio adest Andr. Castelbergeri ex Rhaetiae foedere ad Senatum nostrum d. 22. Febr. directa, qui propter libros periculosos territorio Tigurino illatos in vincula conjectus fuit: huic in carcere aegro medicus conceditur, et restitutus excedere ditione jubetur. Er gieng in seine Heimath nach Chur. Ueber Hezer s. Reim a. a. O.

besserer Einsicht gekommen*). Hatten die Taufleugner den Abmahnungen und Drohungen der Regierung den Grundsatz entgegengehalten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen**), so wurde ihr Fanatismus durch das Ausweisungsdecret so hoch gesteigert, daß sie jetzt auf einmal mit der Wiedertaufe hervortraten, wodurch der ganze Handel in ein neues Entwicklungsstadium übergieng.

Nach der gewöhnlichen Darstellung hätte die Grebel'sche Partei diesen folgenreichen Schritt schon früher gethan***); es darf jedoch, wie wir glauben, als sicher gelten, daß vor der Disputation vom 17. Januar 1525 eine Vollziehung der zweiten Taufe entweder nicht vorgekommen oder wenigstens nicht öffentlich bekannt geworden ist. Nicht allein nämlich läßt sich keine einzige Person namhaft machen, welche erweislich schon vor jenem Datum getauft worden wäre, sondern es ist auch bis dahin bei allen Verhandlungen, sowie in den gleichzeitigen Schriftstücken immer nur von der Opposition gegen die Kindertaufe und von der Forderung, nur Erwachsene zu taufen, niemals von der Wiedertaufe die Rede, und noch die beiden nach dem Gespräch ergangenen Rathserkenntnisse berühren diesen wesentlichen Punkt mit keinem Wort, ein Stillschweigen, das ohne jene Voraussetzung gar nicht zu begreifen ist. Beachtung verdient auch, daß L. Heger in der Vorrede seiner Uebersetzung von Decolampad's Schrift *de eucharistia* 1526 zwar offen zugestehet, die Ueberzeugung von der Unrechtmäßigkeit der Kindertaufe gehabt zu haben, zugleich aber versichert: „des Wiedertaufs halben, habe ich ihn nie gerühmt und hat mir von Herzen mißfallen.“ Hätte Heger es wagen dürfen, mit einer solchen Versicherung aufzutreten, wenn die Partei, deren Genosse er in Zürich offenkundig gewesen war, die Wiedertaufe schon damals geübt und bei der Disputation vertheidigt hätte†)? Unter solchen Umständen können wir uns in unserer Annahme nicht einmal dadurch irre machen

*) Ep. ad Vad. 18. Jan.

**) Bullinger Ref. G. I, 238.

***.) Auch noch nach Keim a. a. O. S. 237.

†) Keim meint S. 239, Heger habe bei der allgemeinen Geistesverwandtschaft mit den Täufern diese Verirrung seiner Partei zu übersehen gewußt, ähnlich wie es auch Denk gehalten habe. Aber Denk hat es nicht so

lassen, daß Zwingli in seinem Elenchus (d. 31. Juli 1527) erzählt, die Kunde von der ersten Wiedertaufe sey wenige Tage nach dem zweiten jener geheimen Gespräche, also im Sommer 1524, laut geworden; und daß Bullinger seine Zusammenfassung der bei der Disputation vom 17. Januar von Zwingli's Gegnern vorgebrachten Beweisgründe mit den Worten schließt: „so gelte der Kinder Tauf nicht, und solle man sich wieder taufen lassen“ *). Wir müssen vielmehr diese Darstellung Bullinger's, allerdings eines Ohrenzeugen, als eine durch das Summarische des Berichtes herbeigeführte Anticipation betrachten, und was Zwingli betrifft, so hängt seine Angabe mit der Erzählung von Vorgängen zusammen, welche unzweifelhaft einem späteren Zeitpunkt angehören, und wahrscheinlich unmittelbar nach dem in Rede stehenden ersten öffentlichen Gespräch erfolgt sind, dessen Zwingli in seiner geschichtlichen Einleitung zum Elenchus auffallender Weise gar keine Erwähnung thut **).

Bergegenwärtigen wir uns schließlich diejenigen Momente, in welchen sich die Eigenthümlichkeit des schweizerischen Anabaptismus in seinem ersten Stadium ausprägt, so fällt uns vor Allem die hohe Werthschätzung in die Augen, welche Grebel und seine Anhänger gegenüber von der h. Schrift bezeugen und bethätigen. Nirgends berufen sie sich auf unmittelbare göttliche Eingebungen, nirgends setzen sie der Bibel, als dem todten Buchstaben, das innere Wort oder die lebendige Stimme Gottes entgegen; was sie wollen, ist die Schrift, nichts als die Schrift, die ganze Schrift, und wenn sie sich des rechten Geistes rühmen, so ist damit nicht eine Quelle neuer Offenbarungen gemeint, sondern das subjective Princip des christlichen Erkennens und Lebens. Daher klagt auch Grebel niemals darüber, daß man sich auf der Gegenseite zu viel,

gehalten, sondern die Wiedertaufe selbst vollzogen. S. m. Aufsatz über Denk in den theol. Stud. u. Kr. 1851. I. S. 141 f.

*) Zw. W. III, 363. Bull. Ref. Gesch. I, 238.

**) Die chronologischen Irrthümer, an welchen z. B. die Darstellungen von Gottinger, Gesch. der Eidg. II, 7 ff. und Schreiber a. a. O. II, 167 ff. 187. leiden, sind hauptsächlich aus dieser doppelten Ungenauigkeit in Zwingli's Bericht entsprungen. Aber auch Erbkam S. 535. f. hat sich in Betreff der Zeitfolge stark geirrt.

sondern daß man sich zu wenig an die Schrift halte, und fordert von der Regierung nur, daß sie „die lautere, heitere Wahrheit, uns durch's Wort eröffnet, rechtlich, göttlich und fleißig höre.“

Mit diesem Princip der alleinigen Autorität der h. Schrift war nach der Meinung der Partei unmittelbar das Postulat gegeben, daß die christliche Gemeinschaft in allen Beziehungen mit den durch Lehre und Vorbild des biblischen Christenthums festgestellten Normen genau zusammenstimme, und da sie an den wirklichen Zuständen gerade das Gegentheil einer solchen Congruenz wahrzunehmen glaubte, forderte sie eine Reform der Christenheit in dem Sinne, daß ungesäumt und rücksichtslos jede nicht im Buchstaben der Schrift gegründete Einrichtung beseitigt und eine den Worten Christi und den Formen des urchristlichen Lebens streng nachgebildete Gemeinde hergestellt werde. Eine gewaltsame Durchführung dieser Radicalreform lag nicht in ihrer Absicht, wenn auch einzelne ihrer Mitglieder eine Neigung dazu haben mochten, vielmehr sollte ihr Ideal dadurch seine Verwirklichung finden, daß die wahren Christen sich von der „Welt“ absonderten und zu einem heiligen Gottesvolke zusammentraten.

Das Charakteristische dieser Richtung ist demnach die Opposition nicht bloß gegen das im Laufe der Zeiten entstandene Verderben der Kirche, sondern gegen die geschichtliche Entwicklung des christlichen Princips überhaupt*); ein jeder freien Gestaltung von innen heraus feindseliges Zurückgreifen auf die primitive Erscheinungsform des Christenthums als auf die absolute Darstellung seiner Idee, welche ebendeshalb mit allen ihren Einzelheiten und Aeußerlichkeiten als ausschließliches, unabänderliches und buchstäblich zu beobachtendes Gesetz für alle Zeiten zu gelten habe. Mit Recht macht deshalb Zwingli seinen Gegnern den Vorwurf, daß sie im Widerspruch mit der evangelischen Freiheit und Innerlichkeit ein äußerlich gesetzliches Wesen und eine neue Art von Mönchsthum einzuführen bemüht seyen. Dabei ist übrigens wegen der weiteren Entwicklung des Anabaptismus nicht zu übersehen, daß ein solches starres Festhalten an dem biblischen Buchstaben

*) Am schroffsten spricht sich dieß in der anabaptistischen Behauptung aus, daß von den Zeiten der Apostel her gar kein Christenthum mehr in der Welt gewesen. Herzog, Decolampad. I, 310.

immer in Gefahr steht, in sein Gegentheil, eine über die Schrift sich erhebende Schwärmegeisteri, umzuschlagen; denn zu einer vollständigen Restitution der christlichen Urzeit gehört ja auch, daß sich die außerordentlichen Geisteswirkungen, die Offenbarungen und Gesichte wiederholen, von welchen in den neutestamentlichen Urkunden Erwähnung geschieht.

Bei der Ausführung ihres Grundgedankens richtet die Grebelsche Partei ihre Aufmerksamkeit weniger auf das dogmatische Gebiet als auf die Ordnungen des kirchlichen, bürgerlichen und socialen Lebens. Sie dringt auf Beseitigung aller der apostolischen Kirche fremden Bestandtheile des Cultus und auf Herstellung eines einsetzungsmäßigen Gebrauchs der beiden von Christus verordneten „Cerimonien“; sie bestreitet die Christlichkeit des weltlichen Regiments, verwirft das besoldete Predigtamt, den Bezug von Zinsen und Zehnten, die Handhabung des Schwerts, und verlangt Uebung des apostolischen Banns und Einführung der urchristlichen Gütergemeinschaft. Die praktischen Grundsätze des Anabaptismus sind somit sämmtlich schon im Jahr 1524, noch vor dem wirklichen Uebergang zur Wiedertaufe ausgesprochen worden, mit alleiniger Ausnahme der Verwerfung des Eidschwurs, welche erst im J. 1525 hinzugekommen zu seyn scheint, da Brödl i noch bei seiner Ausweisung im Januar d. J. den geforderten Eid geleistet hat*). Bekanntlich finden sich eben diese Grundsätze bei den Secten des Mittelalters; es liegt daher die Voraussetzung nahe, daß zwischen diesen und den Wiedertäufern der Reformationszeit ein äußerer geschichtlicher Zusammenhang werde stattgefunden haben. Die Möglichkeit hiervon kann, was die Schweiz betrifft, um so weniger bestritten werden, da sich gerade hier die Spuren jener Secten, namentlich der Waldenser, bis an's Ende des 15. Jahrhunderts herab verfolgen lassen**); aber ein positives Zeugniß für die Richtigkeit der Annahme ist uns nirgends begegnet. Wenn Erb kam den Umstand geltend macht, daß schon in den ersten Zeiten des schweizerischen Baptismus eine Behauptung wiederkehre, welche bei den Secten des Mittelalters fast zu

*) Füßl. Beitr. I, 226. vgl. 4, 251.

**) J. C. Göttinger, Kirchen- und Regehistorie der mittleren Zeit, 2, 30 f. 60 f. 66—72.

einem stehenden Lehrsatz geworden sey, nämlich daß erst Papst Nicolaus die Kindertaufe eingeführt habe*), so wurde diese Behauptung allerdings nach Zwingli's Versicherung**) von den Gelehrten unter den Züricher Sectirern, übrigens nur den „Einfältigen“ gegenüber, vorgetragen; wir erinnern uns jedoch nicht, sie bei den vorreformatorischen Gegnern der Wiedertaufe gefunden zu haben, und vermuthen, Erbkam habe den Papst Nicolaus mit dem P. Sylvester verwechselt, dessen Pontificat von den mittelalterlichen Oppositionsparteien einstimmig als der Anfang der Corruption der Kirche bezeichnet wird. In der That bedarf es auch zur Erklärung der in Rede stehenden Uebereinstimmung des Nachweises einer wirklichen historischen Verbindung zwischen den Wiedertäufern und ihren Vorgängern nicht, indem der abstract biblische Standpunkt, auf den sich die Einen wie die Andern gestellt haben, an sich schon hinreichte, um ein Zusammentreffen beider in den genannten Lehrpunkten herbeizuführen.

Zwingli hatte der radicalen Faction gegenüber einen schwierigen Stand; denn er selbst hatte das Princip der alleinigen Auctorität der h. Schrift in jener schroffen Einseitigkeit aufgestellt, in welcher es von seinen Gegnern angewendet wurde, und daß ihm sogar diese Anwendung in einzelnen Beziehungen ursprünglich nicht fremd war, läßt sich schwerlich läugnen. Zwar beschränkte er die Forderung, daß in der neuen christlichen Gemeinschaft Nichts Geltung haben solle, was sich nicht aus dem Worte Gottes als urchristliche Lehre oder Ordnung nachweisen lasse, durch die andere, daß keine kirchliche Veränderung ohne Zustimmung der Gemeinde erfolgen dürfe, deren Repräsentant ihm der große Rath von Zürich war. Aber warum machte er keinen Versuch, die Gemeinde für diese und jene Veränderung zu gewinnen, die durch jenen obersten Canon geboten schien? Der Grund davon lag nur in Zwingli's conservativem Sinn, in seiner Achtung vor den bestehenden Formen des politischen und socialen Lebens, deren völliger Umsturz von dem Versuche, rein nach eregetischen Ergebnissen zu reformiren, unzertrennlich war. Eben dieses praktische Interesse war es auch,

*) a. a. O. S. 526.

**) B. 2, 272 f.

was ihn bestimmte, eine Richtung zu bekämpfen, in welcher ihm die Consequenzen seiner eigenen Theorie entgegentraten. Ohne Zweifel waren seine früheren Vertrauten und nunmehrigen Antagonisten berechtigt, ihn deshalb des Abfalls von seiner Vergangenheit zu beschuldigen*); wir aber müssen es als einen Fortschritt in seiner theologischen Denkweise anerkennen, daß er von seiner anfänglichen Ueberspannung des Schriftprinzips abließ und sich der lutherischen Fassung desselben näherte, bei welcher neben der normativen Autorität des Schriftworts zugleich das Recht der historischen Entwicklung des christlichen Geistes gewahrt bleibt**).

Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule.

Eine Uebersicht

von Gerhard Uhlhorn, Dr. theol.,
Hofprediger und Consistorial-Assessor in Hannover.

Es ist schon ***) darauf hingedeutet worden, daß die beiden Factoren der kirchengeschichtlichen Entwicklung, der göttliche und der menschliche, die Neander zur Einheit zusammenzufassen gestrebt hatte, eben weil diese Einheit eine noch unvollkommene war, in der keiner derselben zu seinem ganzen und vollen Rechte kam, wieder auseinander gehen mußten, um erst durch eine einseitige Arbeit

*) Zwingli vom Toul (B. 2, 281.). „Sie schryend sie mordio über mich und sprechend: Du hast dich allweg gegen allen päbstlern erweert, was in gottes wort nit grund hab, das sölle nits; und jez sprichst, es stand wil nit in gottes wort, das dennoch mit gott sye.“

**) Vgl. Sigwart, U. Zwingli. 1855. S. 48.

***) Vgl. Band II. dieser Jahrbücher, Heft III, S. 671, woran sich das Gegenwärtige als IV. Abschnitt der dort begonnenen Uebersicht anschließt.

hindurch einer vollkommeneren Einigung entgegenzustreben. Es ist die so genannte Tübinger Schule, welche den zweiten Factor in schärfster Weise zur Geltung gebracht, die Kirchengeschichte als ein rein menschliches Product dargestellt hat:

Um seine Stellung in der Geschichte der neueren kritischen und historischen Bestrebungen zu charakterisiren, knüpft Baur, der Meister jener Schule, selbst mehrmals an Strauß Leben Jesu als das Epoche machende Werk an*). Wir werden also wohl nicht irre gehen, wenn wir denselben Weg einschlagen.

Strauß Leben Jesu ist aus der Vereinigung der Hegel'schen Philosophie mit der Kritik entstanden. Seine Operationen haben dem entsprechend eine doppelte Voraussetzung, eine philosophische und eine kritische. Die philosophische ist die der Continuität der bedingten Ursachen ohne Eingreifen einer absoluten Causalität. Alles ist unhistorisch, „was mit den bekannten, sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist.“ Zu diesen Gesetzen gehört es nun vor Allem, „daß ebenso wohl richtigen philosophischen Begriffen als aller beglaubigten Erfahrung zufolge, in der Kette der bedingten Ursachen niemals eine absolute Causalität mit einzelnen Acten eingreift, indem sie eben nur in der Hervorbringung der Gesamtheit endlicher Ursachen und ihrer Wechselwirkung sich offenbart“ **). Die kritische Voraussetzung ist die, daß keines unserer Evangelien von einem Augenzeugen verfaßt ist ***). Das Ergebniß aus beiden Prämissen ist ein rein negatives: die evangelische Geschichte ist durchweg unhistorisch, mythisch.

Es ist heute wohl allgemein anerkannt, wie ungenügend erwiesen die zweite Voraussetzung, die kritische, w.!. ungenügend durchgeführt die erste, die philosophische, war, wie durchaus ungenügend dem zufolge das Ergebniß seyn mußte. Es war ein rein negatives. Der Anfang des Christenthums war nun in ein völliges Dunkel gehüllt; war der übernatürliche Ursprung (wie

*) Vgl. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 71 ff. — Die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft. Theol. Jahrb. 1851. III, 291 ff.

**) Strauß, L. J. I. §. 16. S. 100.

***) Ebenbas. §. 13.

wenigstens Strauß glaubte) widerlegt, so war zugleich der natürliche völlig unbegreiflich gemacht. In der That, die Instanz, welche gleich in der ersten Gegenschrist, in der Steudel's, erhoben wurde, indem dieser einfach auf die Thatfache des Vorhandenseyns des Christenthums hinwies, reicht hin, um das Ungenügende der Strauß'schen Ergebnisse darzuthun. Das Christenthum ist doch nun einmal da, die Kirche ist da, die evangelische Geschichte liegt vor uns — woher denn das Alles? Darauf hat Strauß immer nur die negative Antwort: „Nicht durch Eingreifen einer absoluten Causalität“ — weiter keine. Ist der Satz von der Continuität der bedingten Ursachen einmal aufgestellt, so involvirt er die Aufgabe zu zeigen, wie denn nun das Christenthum und die christliche Kirche, deren Existenz doch einmal nicht wegzuläugnen ist, aus lauter bedingten Ursachen auf rein menschlichem Wege entstanden ist. Wie dürftig ist da aber Alles, was Strauß beibringt. Was hat denn Strauß gethan, um den ganzen Mythenbildungsproceß, aus dem die evangelische Geschichte hervorgegangen ist, begreiflich zu machen? So gut wie Nichts. Denn die wenigen allgemeinen Sätze, die er heranzieht, die monoton wiederkehrende Erklärungsweise jeder einzelne Geschichte aus der herrschenden Messiasidee, wie wenig reicht das aus, um die ganze concrete Fülle der evangelischen Geschichte, wie sie vor uns liegt, zu erklären. Was hat Strauß gethan, um uns in die Entstehung der ältesten Kirche hineinblicken zu lassen? Gar nichts, es sind immer nur negative Ergebnisse, wir stehen vor lauter Räthseln.

Hier setzt die Arbeit der Tübinger Schule ein. Hat Strauß bloß negativ dargethan, daß das Christenthum nicht durch Eingreifen einer absoluten Causalität entstanden ist, so will sie nun positiv den Ursprung des Christenthums aus lauter bedingten Ursachen nachweisen. So stellt Baur im Eingange seines zusammenfassenden Werkes: „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ die Aufgabe hin. Er will eine „rein geschichtliche“ Darstellung der Entstehung des Christenthums und der Kirche geben. Damit steht aber die Annahme eines Wunder-Anfangs im Widerspruch. „Der Geschichtschreiber, welcher mit dem Glauben der Kirche zu dem Gegenstand seiner Darstellung herantritt, steht gleich am ersten Anfang vor dem Wunder

aller Wunder, vor der Urthatsache des Christenthums, daß der eingeborne Sohn Gottes vom ewigen Throne der Gottheit auf die Erde herabgestiegen und im Leibe der Jungfrau Mensch geworden ist. Wer hierin nur ein schlechthiniges Wunder sieht, tritt eben damit aus allem geschichtlichen Zusammenhang heraus, das Wunder ist ein absoluter Anfang und je bedingender ein solcher Anfang für alles Folgende ist, um so mehr muß auch die ganze Reihe der in das Gebiet des Christenthums gehörenden Erscheinungen denselben Charakter des Wunders an sich tragen: so gut auf dem einen ersten Punkte der geschichtliche Zusammenhang zerrissen ist, ist auch auf jedem andern Punkte dieselbe Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs möglich. Die geschichtliche Betrachtung hat daher sehr natürlich das Interesse, auch schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinanzuziehen und dasselbe, so weit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen *).

Doch ehe wir nun die lange Reihe von Arbeiten, in denen die Tübinger Schule diese ihre Aufgabe zu lösen versucht hat, und die schon begonnen hatte, als Strauß auftrat, obwohl sich die Aufgabe selbst erst im Laufe der Arbeit klarer herausgestellt hat, durchwandern, ist es erforderlich, die Gesamtauffassung, die in jenen obigen Sätzen ihre Spitze findet, noch ausführlicher darzulegen, weil nur so die einzelnen Arbeiten nach ihrem Streben und ihrem Zusammenhange richtig gewürdigt werden können. Wir finden uns dabei in der glücklichen Lage, außer jener Menge von Einzelarbeiten auch eine Gesamtdarstellung des Meisters, eben jenes vorhin citirte Werk über die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte, und in der schon oft angezogenen Schrift desselben über die Epoche der Kirchengeschichtsschreibung eine Auseinandersetzung mit dem bisherigen Verlauf der historischen Arbeit als sichere Grundlage zu besitzen. Wenn wir aber des Meisters Werke hier in erster Reihe benützen, so geschieht das allerdings in der Ueber-

*) a. a. O. S. 1. Vgl. Vorrede S. IV: „Mein Standpunkt ist mit Einem Worte der rein geschichtliche, auf welchem es einzig darum zu thun ist, das geschichtlich Gegebene, so weit es überhaupt möglich ist, in seiner reinen Objectivität aufzufassen.“

zeugung, in ihnen die Wurzeln der ganzen seiner Schule eigenthümlichen Geschichtsauffassung zu finden, wenn auch andererseits keineswegs ohne das Bewußtseyn, daß einzelne der Tübinger Schule beigezählte Gelehrte sich von dem Meister in nicht unwesentlichen Punkten entfernt haben, wie das weiter unten zur Sprache kommen wird.

Die beiden zuletzt erwähnten Schriften Baur's haben bekanntlich zu einer Verhandlung zwischen Hase*) und Baur**) Veranlassung gegeben, welche nicht wenig dazu beigetragen hat, die Principien der Baur'schen Geschichtschreibung in ein helleres Licht zu setzen. Es sind drei charakteristische Punkte, um die sich jene Verhandlung dreht: „Die Johanneische Frage“, „Ebjonitismus und Paulinismus“ und „die Perioden der Kirchengeschichte.“ Gehen wir von dem letzteren als dem allgemeinsten aus.

Baur hatte es in seinem Werke über die Epochen der Kirchengeschichtschreibung als einen entschiedenen Fehlgriß bezeichnet, mit Karl d. Gr., wie oft, namentlich auch von Hase geschehen, eine neue Periode der Kirchengeschichte zu beginnen. Das sey ein außerkirchlicher, deshalb unberechtigter Gesichtspunkt***). Wollen wir uns aber darüber klar werden, weshalb Baur mit solchem Eifer, wie er thut, gegen diese Periodisirung kämpft, so bedarf es einer vorläufigen Verständigung über diese Periodisirung selbst†). Es ist augenscheinlich nicht die Person Karl's d. Gr., mag diese immerhin noch so bedeutend seyn für die Entwicklung der Kirche, welche damit als epochemachend bezeichnet werden soll, sondern vielmehr das Eingehen der Germanen in die Kirche, die „Herrschaft des germanischen Volksgeistes“, die sich an Karl d. Gr. knüpft. Wenn Möhler den Bonifacius als Epochepunkt betrachtet wissen will, so ist das im Grunde dieselbe Periodisirung, nur fehlerhaft aus-

*) Die Tübinger Schule. Sendschreiben an Herrn Dr. v. Baur von Dr. Karl Hase. Leipzig 1855.

**) An Herrn Dr. Karl Hase. Beantwortung des Sendschreibens: „Die Tübinger Schule“ von Dr. F. Chr. Baur. Tübingen 1855.

***) Vgl. Epochen u. s. w. S. 254: „Es ist daher ein nicht zur Sache gehörender außerkirchlicher Standpunkt, wenn man Karl d. Gr. zum Anfang oder Endpunkt einer Periode macht.“

†) Vgl. Hase a. a. O. S. 78 ff.

gedrückt, deshalb fehlerhaft, weil damit innerhalb des epochemachenden Ereignisses, des Eingehens der Germanen in die Kirche, ein einzelner Punkt willkürlich fixirt wird. Ohne Willkür kann man nur den Anfangs- oder Endpunkt als Epoche fixiren und da jenes, wie sich leicht ergibt, nicht möglich ist, so bleibt nur dieses über. Der Eingang der Germanen in die Kirche vollendet sich aber in der Bekehrung der Sachsen und die vollzogene Einigung der Kirche mit der Germanischen Nationalität findet ihren Ausdruck in dem heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Beide gleichzeitigen Ereignisse knüpfen sich an die Person Karl's d. Gr. Die in Rede stehende Periodisirung ist mithin hergenommen von der Bedeutung der Nationalitäten, der Volksindividuen für die Entwicklung der Kirche. Gerade das ist aber der Punkt, wo Baur's Ansichten abweichen. Weil er die Bedeutung der Nationalitäten für die Entwicklung der Kirchengeschichte nicht, wenigstens nicht in dem Maße anerkennt, daß mit dem Eintritt einer neuen Nationalität in die Kirche eine neue Epoche beginnen könnte, deshalb bestreitet er jene Periodisirung als eine falsche, einem außerkirchlichen Gesichtspunkte entnommene. Ihm ist die Geschichte der Kirche die Verwirklichung der Idee der Kirche, und diese Verwirklichung vollzieht sich mit innerer Nothwendigkeit. Allerdings kann sie, das räumt Baur ein, sich nur vollziehen durch Individuen, allein diese sind nicht das Bestimmende. „Das Gemeinsame und Allgemeine, das Princip der Einheit, das durch alle Zeiten hindurchgeht, durch Alles, was es in sich aufnimmt, sich nur verstärkt und neue Kräfte zu einer immer inhaltsreicheren Entwicklung erhält, hat die Kirche nur aus sich selbst“ *); und mit Nothwendigkeit, müssen wir hiernach annehmen, hätte die Kirche vermöge der ihr innewohnenden Dialektik sich ebenso entwickeln müssen, hätte sie sich auch auf einem ganz andern Schauplatz bewegt, wären auch ganz andere Individuen Träger der Idee geworden. Die Individuen sind bloße Namen. „Wie gleichgültig kann es uns seyn, ob das eine Individuum Athanasius, das andere Arius hieß, Nestorius oder Cyrillus, alle geschichtlichen Personen sind für uns bloße Namen, wenn nicht,

*) Vgl. an Gr. Dr. Hase u. s. w. S. 99.

was jeder gedacht und gethan und zur Aufgabe seines Lebens gemacht, ein im Wesen des Geistes selbst begründeter Gedanke ist, ein Moment des fortgesetzten Processes, in welchem der Geist mit sich selbst ringt, um alle Gegensätze, die immer wieder eine neue Schranke seines Selbstbewußtseyns setzen, zu überwinden*)."

Von hier aus wird es klar, weshalb Baur gegen jene Periodisirung so eifrig polemisirt, und nun seinerseits eine solche zunächst ganz unabhängig von dem gegebenen historischen Stoffe aprioristisch construirt. Die Geschichte der christlichen Kirche ist „die Bewegung der Idee der Kirche;“ sie besteht somit nicht aus einer Reihe von Veränderungen, die sich nur in zufälliger Folge an einander reihen; alle Erscheinungen, in denen sich die Idee der Kirche verwirklicht, können vielmehr nur „als die verschiedenen Seiten des Verhältnisses betrachtet werden, das überhaupt zwischen der Idee und der Erscheinung besteht**).“ Das Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit ist der allgemeinste Gesichtspunkt, unter den der historische Stoff gebracht werden muß***). Der dialektische Proceß der Idee mit sich selbst ist der Gesichtspunkt, aus welchem die Entwicklung der Kirche aufgefaßt werden muß; und es sind demnach in ihr zwei wesentlich verschiedene, auch in den Unterschied zweier Perioden auseinandergehende Seiten zu unterscheiden, je nachdem die Idee in der Geschichte als ihrer Erscheinung verwirklicht und mit ihr identisch betrachtet, oder dagegen das Hauptgewicht auf die Incongruenz der Idee mit der Wirklichkeit und ihre Trennung von derselben gelegt wird†). Wird diese aprioristisch construirte Periodisirung nun auf die Kirchengeschichte angewendet, so ist die Grenze beider Perioden die Reformation. Das Charakteristische der Zeit vor der Reformation ist die Identität von Idee und Wirklichkeit, die ganze Richtung der Idee der Kirche geht dahin, in die Realität der Erscheinungswelt einzugehen und sich mit ihr zur untrennbaren Einheit zusammenzuschließen; das Charakteristische der Zeit nach der Reformation ist die Incongruenz von Idee und Erscheinung, die Entwicklung

*) Vgl. Christliche Lehre von der Dreieinigkeit, I, XX.

**) Vgl. Epochen S. 249.

***) An Hr. Dr. Hase u. s. w. S. 85.

†) Ebendaf. S. 90.

der Kirche strebt nun ebenso sehr darauf hin, die Idee aus der Realität der sichtbaren Kirche zurückzuziehen, Idee und Erscheinung in der ganzen Weite ihres Unterschieds aus einander zu halten *).

Was hier nun zunächst auffallen muß, ist der Umstand, daß auf diesem Wege gar kein Ziel erreicht wird. Es ist die Verwirklichung der Idee eine wahre Penelope=Arbeit. Die Idee der Kirche webt das gewaltige Gewebe nur, um dann in sich selbst umlenkend es wieder aufzulösen **). Denn wenn uns Baur auch wenigstens mit einer leisen Andeutung tröstet, daß nach Ausscheidung aller materiellen und vergänglichen Bestandtheile ein geistigerer und unvergänglicherer Bau auf dem ewig bleibenden Grunde begonnen werden soll, so ist doch gar nicht abzusehen, wie es sich mit diesem Bau verhält, da die Idee in ihrer nothwendigen Bewegung zwischen den beiden Polen der Identität von Idee und Wirklichkeit und der Incongruenz beider, wenn es ihr nun gelungen sein wird, sich ganz aus der Realität zurückzuziehen, doch nichts anderes wird thun können, als sofort wieder umlenkend abermals in die Realität einzugehen, um dann im ewigen Kreislauf wieder sich zurückzuziehen. Es ist eine Entwicklung ohne Telos, ein beständiges Werden ohne daß etwas wird. Es ist kein Ende da.

Schon mehrfach haben wir Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß diesem Irrthum nothwendig ein anderer correspondirt. Wo kein Ende ist, ist auch kein Anfang; und wir wüßten kein Beispiel, an dem sich das so klar herausstellte, wie an Baur's Geschichtsauffassung. Wenden wir uns nämlich nun dem Anfange zu, so ist klar, daß der Anfang der ganzen Entwicklung, welche sich in der Geschichte der Kirche vollzieht, nur das Auftreten der Idee des Christenthums seyn kann. Nicht irgend eine Thatsache, nicht irgend eine Person (die Personen sind ja nur Namen), sondern nur das Hervortreten der Idee kann der Punkt seyn, wo die Geschichte der Kirche beginnt. Es führt uns das von selbst auf den zweiten der zwischen Baur und Hase verhandelten Punkte, die Johanneische Frage, die von hier aus, wie die ganze Evangelienfrage, in ein eigenthümliches Licht tritt.

*) Vgl. Epochen S. 250.

**) Ebenbas. S. 255.

Wie man auch immer über das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Synoptikern denken mag, unläugbar tritt in jenem die Person Jesu noch in ganz anderer Weise in den Vordergrund. Ein solches Hervortreten der Person, so daß sich an sie allein das ganze Christenthum knüpft, ist aber der Baur'schen Geschichtsauffassung von vorn herein zuwider. Wäre diese Person, wie sie Johannes zeichnet, historisch, so läge in ihr der absolute Anfangspunkt, der Wunderanfang des Christenthums, und die ganze Auffassung seiner Geschichte müßte eine andere werden, wie denn Baur selbst auf's Bestimmteste ausgesprochen hat, es liege hier der Punkt, von dem zwei so verschiedene Richtungen ausgehen, daß sich ihre Differenz auf die ganze Auffassung der Kirchengeschichte erstrecke*). Deshalb wird es uns nach dem oben Erörterten nicht befremden, wenn Baur sich von dem vierten Evangelio weg den Synoptikern zuwendet. Aber damit wäre in der That noch wenig geholfen, denn ob auch in etwas anderer Weise als bei Johannes, so ist doch auch bei den Synoptikern in ihrer heutigen Gestalt die Person Jesu der Mittelpunkt, an den sich der Anfang des Christenthums unbedingt knüpft, so tritt er doch auch hier selbst ein Wunder und Wunder wirkend auf. Aus den Synoptikern wird daher (so treibt das Interesse, das Christenthum von der Person Christi möglichst los zu lösen, weiter) Matthäus als der hingestellt, in dem wir den historischen Kern am reinsten finden, und Baur hat es oft genug ausgesprochen, wie gerade der Umstand, daß im Matthäusevangelium die Person Jesu mehr als in irgend einem andern Evangelium in den Hintergrund tritt, zu den bedeutungsvollsten Anzeichen seiner größeren Ursprünglichkeit gehöre**). Allein innerhalb dieses glaubwürdigsten Evangeliums wird noch eine fernere Scheidung gemacht zwischen dem Lehrinhalt und der

*) Das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 23. Anm. 1.

**) Vgl. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Ev. S. 614: „Gleich charakteristisch ist in derselben Beziehung für das Matthäusevangelium in Betreff der Person Jesu das Zurücktreten derselben gegen das Allgemeine der Sache, das in der vollendeten Gesetzeserfüllung ausgesprochene Princip. So sehr die Bergrede ihrer ganzen Stellung und Eigenthümlichkeit nach den Kern der messianischen Bedeutung Jesu geben soll, so hebt sie doch nirgend die Person Jesu als Mittelpunkt hervor.“ — Vgl. Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 25. — Man nehme dazu die ganz

rein geschichtlichen Erzählung. Diese ist vielfach mythisch, jener zwar auch nicht rein (ein inadäquates Element ist z. B. Matth. 11, 27.*), aber doch der eigentliche Kern. Besonders endlich ist es die Bergrede, welche die eigentliche Substanz des Evangeliums bildet. Bei dieser steht die Person gleichsam noch im Hintergrunde; es ist nicht die Person, welche der Rede ihre Bedeutung gibt, sondern das Inhalts schwere der Rede läßt die Person selbst erst in ihrem wahren Lichte erscheinen**). So schiebt Baur selbst die Person Christi immer weiter in den Hintergrund, und nicht diese, sondern eine Rede bildet den Mittelpunkt. Man sieht deutlich, nicht die Person, nicht das Werk Christi, ist der Anfang des Christenthums, sondern das Aussprechen der Idee***).

Doch immerhin auch so noch knüpft sich das Christenthum an die Person Christi als des Richters. Baur vermag das nicht zu läugnen: „Betrachtet man den Entwicklungsgang des Christenthums, so ist es doch nur die Person des Stifters, an welcher seine ganze Bedeutung hängt. Wie bald wäre Alles, was das Christenthum Wahres und Bedeutungsvolles lehrte, auch nur in die Reihe der längst verklungenen Aussprüche der edlen Menschenfreunde und der denkenden Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, wenn seine Lehren nicht im Munde seines Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären“ †). Aber die Bedeutung, welche die Person Jesu nach Baur für die Entstehung des Christenthums hat, ist nicht etwa die, daß er die Idee des-

ähnlichen Erörterungen Plancks: die Grundlagen des Erlösungsbegriffes. Theol. Jahrb. 1851, I, 38: „Das ganze Auftreten Jesu bei den Synoptikern und insbesondere bei Matthäus unterscheidet sich dadurch, daß er unmittelbar in der gegenständlichen Entwicklung der neuen vollkommenen *δικαιοσύνη*, die er verkündigt, auch die Versöhnung zu bringen sich bewußt ist, daß so nur in den allgemeinen Inhalt, welchen er verkündigt und darstellt, nicht aber in seine Persönlichkeit als solche die erlösende Kraft gesetzt ist.“

*) Vgl. Canon. Ev. S. 614. Ganz anders verfährt Planck (a. a. O. S. 40) mit diesem für eine solche Auffassung freilich höchst gefährlichen Ausspruche, in dem er sogar eine positive Bestätigung seiner Ansicht findet.

**) Vgl. Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 25.

***), Fast noch bestimmter sind diese Gedanken von Planck in dem angeführten Aufsatz ausgesprochen. Vgl. S. 38. 39. 42 u. ö.

†) Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 35.

selben zuerst ausgesprochen hätte, noch weniger, daß er ihr Schöpfer wäre, sondern nur die, daß sie in ihm „die concrete Form“ erhielt, in welcher sie die Bahn der geschichtlichen Entwicklung betreten konnte. Es verband sich mit der Person Christi die nationalste Idee des Judenthums, die Messiasidee, und dadurch gewann der geistige Inhalt des Christenthums concrete Form, einen festen Mittelpunkt, von welchem aus der Kreis seiner Befenner sich zu einer die Herrschaft über die Welt gewinnenden Kirche zusammenschließen konnte. So hat denn auch das Werk Christi die Bedeutung, daß es der Idee zum Durchbruch verhilft. Sein Tod ist der vollendete Bruch mit dem Judenthum; hinfort war es für den Juden unmöglich, an ihn als den Messias zu glauben, so lange er Jude blieb. Weitere objective Bedeutung hat der Tod Jesu so wenig als die Auferstehung. „Nicht das Factische der Auferstehung, sondern der Glaube daran bildet die Voraussetzung der weiteren Geschichte“; wie denn Baur auch die Frage als eine ganz gleichgültige behandelt, was die Auferstehung an sich ist; sie ist „Thatfache des Bewußtseyns der Jünger geworden und hat damit für sie alle Realität einer geschichtlichen Thatfache“ *).

Concrete Gestalt hat die Idee des Christenthums in Jesu gewonnen, aber sie ist nicht erst mit ihm aufgetreten, sie war schon vor ihm da. Seine Person bildet nicht den Anfang, sondern nur eine Epoche im Anfang. Weder tritt rückwärts geschaut die Idee plötzlich auf, noch steht sie vorwärts gesehen sogleich fertig da. Nach beiden Seiten hin ist das Auftreten ein allmätiges und Christus steht inmitten dieses Verlaufs, allerdings ein bedeutender Punkt, ja Mittelpunkt; aber die Bedeutung eines absoluten Anfangspunktes, einer absoluten Epoche hat er nicht.

Die Idee des Christenthums, die wir bisher so namen- und inhaltslos eingeführt haben, ist nämlich nach Baur die Idee der Einheit Gottes und des Menschen**) oder nur anders ausgedrückt die Idee der universellen, rein geistigen freien Sittlichkeit***). Diese

*) Vgl. Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 35—40.

**) D. Epochen, S. 251.

***) Vgl. das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 34 ff. Hase (die Tübinger Schule, S. 98) hat Baur den Vorwurf gemacht, daß er die Idee

Idee ist nun aber keine neue. Baur weiß die christliche Religion nur in einen relativen Gegensatz gegen die vorchristlichen zu setzen. Das Christenthum ist „von allem bloß Aeußerlichen, Sinnlichen, Materiellen weit freier, als irgend eine andere Religion, tiefer (man beachte die Comparative) als jede andere in der innersten Substanz des menschlichen Wesens begründet“ *). Sowohl im Heidenthum als im Judenthum liegen die Anfänge des Christenthums. Im Heidenthum die griechische Philosophie: „Es ist das Christenthum der Endpunkt einer Richtung, welche wir auf dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie in ihren ersten Anfängen von Sokrates ausgehen sehen“ **). „Sokrates hat die epochemachende Bedeutung, daß er die Einsicht des

des Christenthums in den beiden citirten Stellen verschieden bestimmt habe. Während er nämlich in der in der vorigen Anmerkung citirten Stelle ausspreche, das Wesentliche im Christenthum könne nichts anders seyn als dasjenige, was das christliche Bewußtseyn aller Zeiten in der Person Christi angeschaut habe, die Einheit Gottes und des Menschen, und von da aus die Kirchengeschichte construiren, habe er damit in Widerspruch in der zweiten Stelle das Sittliche als Idee des Christenthums bezeichnet. Baur hat sich in seiner Antwort an Hase (S. 87) dagegen, und unserer Ansicht nach mit Recht, verwahrt, daß in dieser Verschiedenheit keine Umgestaltung des Gedankens liege. Was dem Christenthum seinen absoluten Inhalt gibt, ist „das Zurückgehen auf das Innere der Gesinnung, auf alles dasjenige, was sich in dem ganzen Bewußtseyn des Menschen als das an sich Seyende, als sein absoluter Inhalt ausdrückt.“ Es ist das Eigenthümliche des christlichen Princips, „sich über das Aeußere, Zufällige, Particuläre zum Allgemeinen, Unbedingten, an sich Seyenden zu erheben, und den sittlichen Werth des Menschen nur in das zu setzen, was seinen absoluten Werth und Inhalt in sich selbst hat.“ Diese höchste sittliche Aufgabe kann aber der Mensch aus sich selbst verwirklichen. „Er braucht sich nur dessen bewußt zu werden, was sich in seinem eigenen Bewußtseyn als seine höchste sittliche Aufgabe ausdrückt, so kann er sie auch durch sich selbst verwirklichen.“ Indem dieses geschieht, „setzt sich der Mensch in das adäquate Verhältniß zu Gott“ (vgl. Christenth. der drei ersten Jahrh. S. 27—35), „er versöhnt sich mit Gott und darf sich in der Gemeinschaft mit Gott eins wissen mit ihm“ (An Herrn Dr. Hase u. i. w. S. 86). Mag also das Wesen des Christenthums in die absolute Sittlichkeit oder in die durch die Erfüllung jener sittlichen Aufgabe hervorgerufene Einheit Gottes und des Menschen gesetzt werden, es ist beides im Grunde dasselbe.

*) Vgl. d. Christenthum der ersten drei Jahrh. S. 9.

**) Ebenbas.

Subjects in sich, das In sich gehen des Menschen ausspricht" *). Das ist aber eben die Idee des Christenthums und so weit wird also der Kreis gezogen, daß wir auf Sokrates als Anfang, als Epoche zurückgeführt werden. Nach Seiten des Judenthums geht Baur nicht auf das Alttestamentliche (daher ist nur die Messias-idee entlehnt, die, wie wir sahen, nur die Bedeutung eines Hebels für die Idee des Christenthums hat), sondern auf das Alexandrinische und Essenische Judenthum zurück. In diesen Gestalten des Judenthums tritt die vom Aeußern in die Innerlichkeit gekehrte Religiosität, also auch da wieder die Idee des Christenthums auf. So hat denn Christus noch mehr die Bedeutung eines neuen Anfangs, einer Epoche verloren. Man muß auf Sokrates, auf die Alexandriner, die Essener zurückgehen, um die Anfänge des Christenthums zu finden. Das Christenthum ist nichts Neues, es „enthält nichts“, so spricht sich Baur bestimmt aus**), „was nicht auch durch eine ihm vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe der Entwicklung entgegengeführt worden ist, auf welcher es im Christenthum erscheint, **nichts**, was nicht, sey es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfnis des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseyns sich geltend gemacht hätte!“ Es ist der schroffste Gegensatz gegen die Anschauung, welche die Kirchengeschichte mit dem Wunder aller Wunder beginnt.

Von hier aus läßt sich die Darstellung, welche die Tübinger Schule von dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter gegeben hat, erst recht erfassen, ja von hier aus läßt sie sich eigentlich auf Grund der gegebenen Prämissen a priori construiren. Wie Christus, rückwärts geschaut, nicht mehr die epochemachende Bedeutung hat, die wir ihm sonst zuzuschreiben gewohnt sind, so hat er sie auch nicht mehr vorwärts geschaut; auch da muß sich die Idee erst allmählig herauskämpfen und herausarbeiten. Wir haben keinen

*) Ebendaf. S. 12.

**) Ebendaf. S. 21.

Anfang mehr, sondern der Anfang zerfließt in lauter Werden. Jeder feste Punkt wird aufgelöst in den Fluß der Entwicklung. Es ist die apostolische und nachapostolische Zeit nur das nach der entgegengesetzten Seite geworfene Spiegelbild der eben betrachteten vorchristlichen. Wie wir dort eigentlich nicht wissen, ob Christus, oder nicht viel mehr Sokrates, die Alexandriner, die Essener die Urheber des Christenthums sind, so auch nach vorwärts hin nicht, ob Christus oder nicht vielmehr Paulus oder der Verfasser des vierten Evangeliums. Wie nach rückwärts der Anfang in eine Entwicklung aus einander gelegt wird, so auch nach vorwärts. Nun liegt aber das Christenthum im Kanon ausgestaltet, man möchte in gewissem Sinne sagen, fertig vor uns, wie eine Einheit tritt es uns in der apostolischen Kirche entgegen. Dieser Knoten muß deshalb gelöst, der Kanon auseinander gelegt, die Elemente flüssig gemacht und auf eine lange Entwicklung vertheilt werden. So wird der Kanon zerlegt, die verschiedenen Schriften werden zu Repräsentanten von Entwicklungsstufen. So werden weiter die einzelnen im Kanon auftretenden Personen auseinandergelegt. Der Paulus des Kanons muß sich mindestens in drei (wenn nicht noch mehr), in einen wirklichen Paulus (den der Briefe an die Römer, Korinther, Galater) und zwei Pseudo-Paulus (den der Briefe an die Epheser, Philipper, Colosser und den der Pastoralbriefe) zerlegen lassen; Johannes in den Johannes der Apokalypse und den des Evangeliums, von dem gar noch wohl der des 1. Briefes als ein besonderer Dritter geschieden wird; Petrus in den wirklichen Petrus, wie er im Galaterbriefe erscheint, den des ersten und den des zweiten Briefes u. s. w. Sind auf diese Art die Factoren der Entwicklung gewonnen, so werden sie nun zu einander in Beziehungen gesetzt, streiten mit einander, reiben sich an einander ab, schließen Compromisse, bis aus dieser Entwicklung das Christenthum und die christliche Kirche erst hervorgeht.

Und der Hebel, der Alles in Bewegung setzt, ist der Parteigegensatz von Petrinern und Paulinern, Ebjonitismus und Paulinismus: das Zauberwort, das die so lange starren Elemente in Fluß gebracht hat, das sie nachher wieder beruhigt und sich neu gestalten läßt, heißt Partei, Tendenz. Der mit der Entstehung des Christenthums aus dem Judenthum unmittelbar gegebene Ge-

gensatz von Petrinern (Judaisten) und Paulinern (Heidenchristen) wird zuerst geschärft, um dann auch längere Zeit zu seiner Ausgleichung zu brauchen und die Grundlage für die ganze Entwicklung der Anfänge des Christenthums bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgeben zu können. Wir stehen vor dem eigentlichen Cardinalsatz der Tübinger Schule, in dem alle ihre Eigenthümlichkeiten sich zusammenfassen; es ist der, daß die Parteien der Petri- und Pauliner nicht, wie man sonst den Gegensatz zwischen ihnen für minder schroff erachtend anzunehmen gewohnt war, bereits im apostolischen Zeitalter ihre vollständige Versöhnung gefunden haben, sondern daß dieser selbige Parteigegensatz auch noch für das nachapostolische Zeitalter das treibende Motiv der Entwicklung ist und erst nach langen Kämpfen und einer Reihe von Modificationen beider Richtungen, als deren Documente die meisten Schriften des Kanons dastehen, sich ausgeglichen habe, eine Ausgleichung, als deren Product die katholische Kirche zu betrachten ist.

Wir haben versucht, die Tübinger Geschichtsanschauung von ihren obersten Principien aus zu construiren. Das ist aber nicht der Weg, auf dem sie entstanden ist, sondern gerade umgekehrt von Einzeluntersuchungen ist sie ausgegangen und erst allmählig, immer weiter ihre Tendenzen durchführend, zu Gesamtdarstellungen fortgeschritten. Wir werden ihr jetzt auf diesem Wege, dem Wege zahlreicher mühevoller Einzelforschungen folgen müssen, um so mehr, da eine Verfolgung ihrer Arbeiten zugleich die beste Kritik ist.

Als Strauß' Leben Jesu die theologische Welt in Bewegung setzte, waren bereits die ersten Grundlinien der Tübinger Geschichtsanschauung gezogen. Baur's Arbeiten mußten aber an einem ganz anderen Punkte beginnen als die von Strauß. Diesem kam es nur darauf an, negativ zu zeigen, das Leben Jesu könne nicht so gewesen seyn, wie es die Evangelisten beschreiben, Jenem kommt es vor allen Dingen (und hier zeigt sich sofort die concrete Behandlungsweise im Unterschiede von der abstracten bei Strauß) darauf an, ein bestimmtes, sicheres Bild der apostolischen Zeit zu gewinnen. Strauß beschäftigt sich deshalb mit den Evangelien, Baur beginnt bei den Briefen. Baur's erste epochemachende Arbeit ist die Abhandlung „über die Christuspartei in Ro-

rinth" *). Ihre Aufgabe ist die, den Gegensatz der judenchristlichen und heidenchristlichen Partei und dessen Eingreifen in die Verhältnisse der ältesten Kirchengeschichte darzuthun — also sofort der Satz, der als der eigentliche Nerv der Tübinger Geschichtsanschauung gelten muß.

Die Untersuchung geht von einem Punkte aus, wo Parteispaltungen und Parteikämpfe im apostolischen Zeitalter ganz offen und unleugbar zu Tage treten, von den Parteien in Korinth, namentlich der räthselhaften Christuspartei. Die bisherige Bearbeitung der apostolischen Zeit war durchaus nicht im Stande gewesen, dieselben richtig zu würdigen, ja sie nur einmal in ihrer Bedeutung zu erkennen. Planck hatte in seiner Geschichte der apostolischen Zeit der Parteien nicht einmal Erwähnung gethan, Storr's und Eichhorn's Versuche, diesen dunklen Punkt aufzuhellen, waren zu einem tiefern Verständnisse nicht gelangt; Baur ist der erste, der tiefer einzudringen sucht. Indem er die Parteilungen in Korinth aus dem ganzen Parteileben der ältesten Kirche zu erklären sucht, werden sie ihm umgekehrt auch wieder zur Handhabe, um dieses aufzudecken. Er identificirt die Christuspartei mit der Kephaspartei, stellt sie als jüdisch dar und legt so an diesem Punkte den Grundgegensatz der apostolischen Zeit, den der Pauliner und Judaisten zu Tage. Dann sucht er, von diesem so gewonnenen festen Punkte ausgehend, zu zeigen, wie derselbe Gegensatz das ganze apostolische Zeitalter durchzieht und selbst noch in die nachapostolische Zeit sich hineinerstreckt. Er geht zuerst zurück auf den Kampf des Paulus im Briefe an die Galater, und zeigt, daß „auf diese Weise schon in jenen ersten Zeiten, in welchen das Christenthum kaum erst die engeren Grenzen des Judenthums zu überschreiten und in der Heidenwelt sich einen glücklichen Wirkungskreis zu eröffnen begonnen hatte, zwei entgegengesetzte Parteien mit sehr bestimmtem Gegensatze sich gebildet hatten“ (S. 114). Ist so nach der einen Seite hin der Punkt fixirt, an dem jener Gegensatz auftritt, so dienen die Clementinen dazu, nach der andern Seite hin die Grenzlinie zu ziehen und so den Parteigegen-

*) Tübinger theol. Zeitschrift 1831.

saß zu umschreiben. „Die Paulinischen Briefe an die Korinther und Galater auf der einen, die Clementinen auf der andern Seite bezeichnen die äußersten Punkte, an welchen die in der ältesten Kirche gegen den Apostel Paulus erhobene Polemik fixirt werden kann“ (S. 136). Aber auch die Zwischenzeit, die Baur nun aus diesem Gesichtspunkte durchforscht, bietet bestimmte Haltpunkte für das Vorhandenseyn dieses Gegensatzes. Die Sage vom Aufenthalte des Petrus in Rom ist aus dem judenchristlichen Streben entstanden, Petrus über Paulus zu erheben; der Römerbrief zeigt, welch' starkes judenchristliches Element die Römische Gemeinde in sich hatte; Hegesipp und Papias waren Judaisten und doch bezeichnen sie sich selbst als in Uebereinstimmung mit der Römischen Gemeinde *), die Clementinen sind eine in dieser Gemeinde entstandene Vermittlungsschrift.

Man sieht, die Grundlinien der neuen Anschauung sind gleich in dieser ersten Schrift nach allen Seiten hin gezogen und die Schlußanmerkung (S. 205) unterläßt nicht, wenigstens anzudeuten, wie sie fortgeführt werden können, indem hier auch der Brief des Jacobus als Vermittlungsschrift bezeichnet, vom 1. Briefe des Petrus dieses wenigstens fragend vermuthet wird. Noch zwar ist der Gegensatz zwischen Petrinern und Paulinern wenig angespannt, die Apostel selbst werden demselben noch ganz fern gehalten. Die Judenchristliche Partei berief sich wohl auf Jacobus und Petrus, aber es ist nicht denkbar, „daß die Judenapostel selbst das Treiben billigten und Emissäre dieser Art anerkennen konnten.“ Werden auch bereits einzelne kanonische Schriften in den Vermittlungsproceß hineingezogen und aus diesem erklärt, so soll das wenigstens für den ersten Brief des Petrus keinen Verdacht der Unächtheit begründen, und die ganze Vermuthung tritt noch sehr schüchtern in einer Anmerkung auf. Aber mit raschen Schritten geht es jetzt weiter. Der Gegensatz ist einmal aufgewiesen, immer schärfer spannt er sich jetzt an, immer mehr bedarf er folgeweise der Vermittelung, immer weiter dehnt er seine Kreise aus, Alles in sich hineinziehend, und zahlreichere Schriften des Kanons werden

*) Die später so viel verhandelten Stellen Eus. H. E. IV, 22. Phot. Bibl. cod. 232, kommen schon hier in Betracht.

zu Producten des Vermittelungsprocesses. Das Lösungswort „Partei“, „Tendenz“ ist gefunden und rasch drängt die Tendenzkritik vorwärts, bis sie den ganzen Kanon unter diesen neuen Gesichtspunkt gestellt hat.

Der Proceß der Auflösung des Kanons, in der oben angeführten Anmerkung bereits angedeutet, beginnt eigentlich mit der Schrift über die Pastoralbriefe*). An ihrer Polemik, die marcionitische Gnosis voraussetzt, ihrer Lehre, der eine irenische Tendenz eigne, ihrer eine spätere Zeit verrathenden Kirchenverfassung soll der nachapostolische Ursprung dargethan werden. Dadurch gehen zwar Urkunden für die apostolische Zeit verloren, werden aber als Ersatz für die nachapostolische Zeit solche gewonnen. Nachdem dann in der Abhandlung „über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs“**) auch dieser unter den Gesichtspunkt des Parteigegensatzes gestellt ist, geht die folgende gegen Rothe gerichtete „Ueber den Ursprung des Episkopats***) einen bedeutenden Schritt weiter. Zwar nicht eben viel ganz Neues bietet diese Schrift, aber die schon angebahnten Behauptungen treten ausgebildeter und ungleich schärfer auf. Der Gegensatz zwischen Paulus und den Judenthristen hat sich erweitert, „alle Judenthristen tragen einen mehr oder minder ebjonitischen Charakter.“ Die Bedeutung und Ausdehnung des Judenthristenthums ist gewachsen; „daß die Judenthristen nicht bloß in Palästina, sondern beinahe überall, wo christliche Gemeinden entstanden, einen sehr wesentlichen Theil der sich bildenden Kirche ausmachten, ist unbestreitbare Thatsache.“ Größer ist auch der Beitrag geworden, den das Judenthristenthum zur Bildung der katholischen Kirche herzubringt. „Die ebjonitische Kirchenverfassung ist so wenig nur ein häretisches Gegenbild der katholischen Kirche, daß sie vielmehr die ursprüngliche Grundlage bildet, auf welcher diese sich selbst gestaltete.“ Eine größere Zahl von Schriften des Kanons werden nun schon unter den Gesichtspunkt gestellt, Aus-

*) Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus, auf's neue kritisch untersucht. Stuttgart und Tübingen 1835.

**) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1836. Heft 3, S. 54.

***) Sie ist auch gesondert erschienen 1838.

gleichungsversuche zu seyn. Die Pastoralbriefe sind nicht mehr die einzige derartige Erscheinung im Canon. Am nächsten steht ihnen der Philipperbrief. Die Apostelgeschichte ist, „wie es auch immer mit ihrer Glaubwürdigkeit stehen mag“, ihrer Grundidee und innersten Anlage nach „der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung dadurch einzuleiten, daß Paulus so viel als möglich petrinisch, Petrus so viel als möglich paulinisch erscheint.“ Das erste Glied dieser eine besondere Classe bildenden und einer besonderen Periode angehörenden iredenischen Schriften bildet der Brief an die Hebräer. Ja auf die sämtlichen kleinen Paulinischen Briefe fällt bereits ein sehr zweifelhaftes Licht. Die Acten sind darüber noch nicht geschlossen; mit Entschiedenheit darf man sich ihrer nicht bedienen; die Möglichkeit, daß es sich auch anders mit ihnen verhalte, muß offen gelassen werden.

Die so fortschreitende Bewegung findet ihren Abschluß in dem größeren Werke Baur's über den Apostel Paulus*), ein Werk, welches Baur selbst als eine Zusammenfassung des bisher in einzelnen Abhandlungen zu Tage geförderten Stoffes bezeichnet. Die Biographie des Apostels Paulus wird durch eine Einleitung über die Jerusalemische Gemeinde und Anhänge über Petrus und Jacobus zu einem Gesamtbilde der apostolischen Zeit erweitert. Eine Geschichtsanschauung, für die Paulus den eigentlichen Mittelpunkt bildet, Paulus zum Christus wird, beginnt naturgemäß ihre zusammenfassenden Productionen mit einer Darstellung dieses Apostels. Obwohl zusammenfassend, ist aber die Schrift andererseits noch viel mehr mit Abbrechen als mit Neubauen beschäftigt. Der Nachweis des unhistorischen Charakters der Apostelgeschichte und der Unächtheit der meisten paulinischen Briefe nimmt noch den größten Raum ein.

Der Apostelgeschichte mußte sich nämlich jetzt die Untersuchung zunächst ernstlicher zuwenden. Man hatte aus den Paulinischen Briefen ein ganz neues Bild der apostolischen Zeit construiert, dessen Verhältniß zu dem Bilde, das die Apostelgeschichte zeichnet, aber noch kaum berührt. Hatte doch Baur in der Schrift über den

*) Paulus, der Apostel Jesu Christi. Tübingen 1845.

Episkopat die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, wie vorhin erwähnt, noch ganz auf sich beruhen lassen. Dieses ging nun nicht länger an: Sollte das neugeschaffene Bild der apostolischen Zeit Raum gewinnen, so mußte das der Apostelgeschichte als ein falsches unhistorisches weggeräumt werden, und dazu hatte Baur, wie ebenfalls oben erwähnt, den Weg bereits gewiesen. Schneckenburger's indeß erschienene Schrift über die Apostelgeschichte ist eigentlich nichts als eine allerdings originelle Ausführung der Andeutungen Baur's, und nachdem diese Ausführung in der scharfsinnigsten Weise gegeben war, brauchte man nur wiederum die unausbleiblichen Konsequenzen aus derselben zu ziehen. Das thut Baur mit der ganzen ihm eigenen Schärfe und das Ergebnis lautet: Die Apostelgeschichte ist eine durch und durch unhistorische Tendenz-Verherrlichung der Apostel*). Namentlich richtet sich aber der Angriff gegen die Erzählung der A.G. vom Apostelconcil (c. 15). Ist diese historisch, so ist damit eine Einigung, wenn auch nur eine vorläufige, zwischen Juden- und Heidenchristen gegeben und die ganze Ansicht von der Tiefe und Bedeutung dieses Gegensatzes, von seiner Fortdauer bis in's 2. Jahrhundert wird von vorn herein unmöglich. Diese Erzählung muß daher vor allen als unhistorisch beseitigt, hier die Einheit möglichst aufgelöst, der Zwiespalt möglichst erweitert werden. Das geschieht, indem der Bericht Gal. 2. gegen A.G. 15. in's Feld geführt und als der einzig historische mit A.G. 15. völlig unvereinbar dargestellt, dann selbst die in Gal. 2. unverkennbar vorhandenen Momente einer Einigung abgeschwächt, die *κοινωνία*, von der der Apostel redet, zu einem bloßen „Sich indifferent verhalten“ herabgesetzt, dagegen der Conflict in Antiochien auf's Stärkste hervorgehoben wird. Hatte Baur anfangs die Apostel selbst als außerhalb des Gegensatzes stehend betrachtet, so sind sie nun völlig hineingezogen. „Die Urapostel stehen noch ganz auf einem Standpunkt, auf dem sie über das Judenthum noch gar nicht hinausgedacht haben“ (S. 120, vgl. S. 126); Paulus nimmt den Titus mit nach Jerusalem, um an dem Verhalten der Apostel zu ihm die Weite des

*) Vervollendet durchgeführt ist diese Ansicht in den bekannten Abhandlungen Zeller's.

Zwiespalts zu bemessen (S. 121); das Zerwürfniß in Antiochien ist ein fortdauerndes (S. 151), und so fern liegt noch eine Einigung, daß die Parteien sich damals erst der Differenzen recht bewußt wurden (S. 144). So ist der Raum gewonnen für ein neues, von dem der Apostelgeschichte ganz abweichendes Bild des Apostels Paulus, so auch die Grundlage für eine Kritik der paulinischen Briefe, von denen jetzt nur noch der Brief an die Galater, die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief, wenigstens seinem Haupttheile nach, als ächt stehen bleiben. Alle übrigen fallen der Tendenzkritik zum Opfer. Es ist immer dasselbe monoton wiederkehrende Verfahren, das sie einen nach dem andern beseitigt. Eine „Hauptidee“ des Briefes wird gesucht und gefunden, und diese muß dann dazu dienen, das Geschehene als bloß in der Vorstellung geschehen, den Brief als bloße Verkörperung der Idee darzustellen. So werden sämtliche kleine paulinische Briefe in die nachapostolische Zeit verwiesen, sie sind Producte des Parteikampfes und der Parteiausgleichung dieser Zeit. Die in der ersten Abhandlung Baur's gezogenen Grundlinien sind in ihre Consequenzen verfolgt.

Doch dem „Paulus“ tritt noch eine andere Schrift zur Seite „die kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“*). Ausgehen mußte Baur's Arbeit von den Briefen, aber nachdem aus diesen, wohin zunächst das Streben sich richtete, ein bestimmtes Bild der apostolischen Zeit gewonnen war, mußte sich der Blick nothwendig zur Evangelienfrage zurückwenden. Weder die orthodoxe Ansicht noch die Strauß'sche Auffassung konnte neben den gewonnenen Resultaten länger bestehen. Die Tendenzkritik mußte auch die Evangelien erfassen und, was in allen übrigen Producten des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters als das Bestimmende erkannt war, der Alles bewegende Parteigegensatz auch an den Evangelien aufgewiesen werden.

Die kritische Voraussetzung Strauß' haben wir oben eine ungenügend erwiesene genannt. Es ist die damals fast allein

*) Tübingen 1847. Auch dieses Werk ist, wie Baur selbst in der Vorrede ausspricht, ein zusammenfassendes. Voraus gehen Einzelarbeiten über das Evangelium Johannis (Tüb. theol. Jahrb. 1844) und Lucä (ebendas. 1846).

herrschende Traditionshypothese, die er voraussetzt, diese aber in solchem Maße überspannt, daß die einzelnen Evangelien-schreiber hinter der Tradition ganz zurücktreten, die Frage, wie sie sich zu dem Erzählten verhalten, gar nicht aufgeworfen, sondern ohne weiteres angenommen wird, der für mythisch erklärte Inhalt der evangelischen Geschichte sey für sie ein bewußtlos und unabsichtlich entstandener. Diese Voraussetzung war jetzt für Baur nicht mehr haltbar. Nachdem einmal erkannt war, von welch' durchschlagendem Einfluß die Parteitendenzen auf alle übrigen Schriftsteller des Zeitalters gewesen, so mußte es von vorn herein wahrscheinlich werden, daß Manches, was mythisch zu seyn schien, seine dem Mythos ähnliche ideelle Gestalt durch die freie Productivität des erzählenden Schriftstellers erhalten habe. Die erste Frage mußte jetzt die seyn, „aus welchem Interesse ist die geschichtliche Darstellung hervorgegangen, welche Tendenz wird in ihr verfolgt.“ Die Evangelien werden aus Sammlungen bewußtlos entstandener Mythen zu Tendenzschriften.

Die Tendenzkritik (oder wie sie sich selbst zu nennen liebt, die geschichtliche im Gegensatz gegen die abstract-kritische und negativ-kritische) geht von dem Evangelio aus, an welchem Strauß eigentlich gescheitert war, dem vierten. Strauß' bekanntes Schwanken über dasselbe hatte seinen natürlichen Grund in der Unmöglichkeit, dasselbe von seinem Standpunkte aus zu verstehen. Die Traditionshypothese ist auf dieses Evangelium, so lange man es als ein Ganzes ansieht, völlig unanwendbar. An ihm zuerst weist Baur nach, daß es keine einfache historische Relation sondern eine Tendenzschrift ist und gewinnt damit für die Beurtheilung aller übrigen den Kanon, „daß in demselben Maße, in welchem in einer geschichtlichen Darstellung dieser Art ein bestimmter Tendenzcharakter sich ausspricht, sie um so weniger das seyn kann, wofür man sie gewöhnlich hält, ein authentischer historischer Bericht.“ Dieß wird dann im Einzelnen durchgeführt und auch den übrigen Evangelien ihr Tendenzcharakter angewiesen. Das Evangelium Lucä ist eine conciliatorische Uebersetzung des auf paulinischer Grundlage entstandenen Marcion-Evangeliums. Das Evangelium Marci, ein

*) Krit. Untersuchungen über die kanon. Evangelien, S. 73.

Auszug aus den beiden andern, hat den Charakter der Neutralität. Am wenigsten Tendenzcharakter trägt das Matthäus-Evangelium, welches Baur auf Grundlage des Hebräer-Evangeliums entstehen läßt. Es ist judaisisch, d. h. urchristlich.

Mit den beiden zuletzt besprochenen Schriften hat Baur den einen Theil seiner Arbeit vollbracht. Das neu entdeckte bewegende Princip der apostolischen und nachapostolischen Zeit ist jetzt auf alle Schriften des Kanons angewendet. Das alte Gebäude ist völlig abgebrochen, denn Abbrechen ist auch noch die Hauptaufgabe der beiden zuletzt erwähnten Werke, welche deshalb eine scharfe, oft bittere Polemik vor andern auszeichnet. Aber nun folgt der zweite Theil der Arbeit, es gilt auf dem leeren Flecke einen Neubau aufzuführen. Die kritische Arbeit ist gethan, die historische beginnt. Nicht als ob die kritische Arbeit seitdem still gestanden, immer auf's Neue hat Baur mit seinen Schülern das kritische Feld durchackert, die alten Fragen unermüdlich wieder durchgesprochen, oft auch seine Ansichten geändert und neu gewonnene an ihre Stelle gesetzt. In manchen Punkten sind die Retraktionen nicht unerheblich gewesen, z. B. in Bezug auf das Lucas- und Marcion-Evangelium; aber im Ganzen und Großen bleiben doch die Anschauungen bestehen. Die Steine zum Neubau sind da. Wohl wird hie und da einer verworfen, weil er nicht passen will, anders behauen, um ihn einfügen zu können, im Allgemeinen bleiben sie und nur auf's Zusammenfügen kommt's an. Das ist die weitere Arbeit.

Nicht der Meister selbst, seine Mitarbeiter und Schüler haben sich daran zuerst versucht. Schon 1844 hatte Zeller in einem Aufsatze der Jahrbücher der Gegenwart eine mehr populäre Darstellung der Entstehungsgeschichte des Christenthums nach den Anschauungen der Tübinger Schule gegeben *). Das Christenthum entsteht aus dem Judenthum. Es war zunächst Glaube an die Messianität Jesu, nichts mehr und nichts weniger. Von den Juden unterschieden sich die Christen nur durch das Eine, daß sie den Messias als gekommen ansahen, den jene noch erwarteten.

*) „Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Aechristenthum.“
Zuniheft S. 491 ff.

„Daß die Erwartung eines zukünftigen Messias dem Glauben an den erschienenen wich, dieß war in der That, was der christlichen Kirche ihr Daseyn gab, dieß jener „verschwindende Punkt“, in dem der Lauf der Geschichte umwandte und der tiefe Zwiespalt des Geistes mit sich selbst zunächst für den religiösen Glauben und das unmittelbare Gemüthsleben sich zu versöhnen anfang.“ Für die Vorstellung der ersten Christen kam jedoch diese Versöhnung noch nicht in ihrer Reinheit als die Versöhnung des Geistes mit sich selbst zum Bewußtseyn, sondern knüpfte sich unmittelbar wieder an dieselben äußerlichen Vorgänge, von denen auch das Judenthum sein Heil erwartete. Es bedarf also das Urchristenthum einer Entwicklung, es muß zunächst vom Judenthum losgerissen werden, und das ist das Werk des Apostels Paulus. Zwar ist es zu weit gegangen, wenn man Paulus zum Stifter des Christenthums macht, „ebenso gewiß ist es aber auch, daß das von Jesu ausgegangene religiöse Leben nicht über den engen Kreis einer jüdischen Secte hinausgekommen und in dieser Gebundenheit wieder erstickt seyn würde, wenn nicht ein Mann wie Paulus seinen principiellen Unterschied vom Judenthum zum Bewußtseyn gebracht hätte.“ Nach dem Tode des Paulus stehen nun Pauliner und Judaisiten einander schroff gegenüber. Der Judenthum hat die Oberhand, jedoch ohne daß der Paulinismus ganz unterdrückt wäre. Je länger der Gegensatz währte, desto unvermeidlicher war es, daß die Spannung desselben allmählig nachließ, jede Partei einen Theil ihrer Eigenthümlichkeiten an die andere abgab und aus dem Bewußtseyn ihrer gemeinsamen Grundlagen Versuche zur Vermittelung und Friedensstiftung hervorgiengen. So entstand die katholische Kirche. Das die Skizze, die Zeller gibt. Wir hätten sie als eine mehr populäre nicht aufgenommen, wenn es nicht gerade von Interesse wäre, die Grundzüge dieser Geschichtsanschauung einmal so, wie wir möchten sagen in ihrer Nacktheit, entkleidet von all' den gelehrten kritischen Untersuchungen, in die sie sich sonst verhüllt, vor sich zu sehen. Man sieht da ihre ganze Dürre. Wie abstract tritt hier in dem ersten Versuche der Schule, die sich so gern die geschichtliche im Unterschiede der abstract-kritischen nennt, Alles auf. Losgerissen von allem persönlichen

Leben bewegen sich die Ideen mit inwohnender Nothwendigkeit, lenken in sich um, gestalten sich neu. Und wie ungenügend, wahrhaft kleinlich sind die Motive, welche Zeller diesem ganzen Prozesse unterlegt! Ein Nachlassen der Spannung von beiden Gegenständen, wie es mit der Zeit überall eintritt — das ist das einzige Motiv für die ganze reichhaltige Entwicklung! Das ist der Weg, um die Entstehung des Christenthums aus lauter bedingten Ursachen ohne Eingreifen einer absoluten Causalität zu erklären!

Die erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung der ältesten Geschichte des Christenthums auf den Grundlagen der Tübinger Schule hat Schwegler gegeben in seinem Werke: „Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*“, ein Werk ungemein gewandt und fließend in seiner Darstellung, bei aller Ausführlichkeit oft skizzenhaft bis zum Flüchtigen, aber frisch und mit einer gewissen Begeisterung für die neue Auffassung der Geschichte des Christenthums geschrieben. Im Wesentlichen auf Baur's Forschungen sich gründend, wo es Neues im Einzelnen bietet oft der Gründlichkeit mangelnd, verbindet es mit dem Vorzuge scharfsinniger und geschickter Combination den der lichtvollen Ausführung. Schwegler versteht es trefflich, Alles in das Licht zu rücken, das der Gesamtauffassung günstig ist, und durch Reckheit und Entschiedenheit zu imponiren. Nachdem das Urtheil der ältesten Kirche in einem Maße unsicher gemacht ist, daß man meinen sollte, es sey nun völlig unmöglich, das Räthsel der Entstehung des Christenthums überhaupt zu lösen, wird auf dem leeren Plaze das neue Gebäude aufgeführt, indem Schwegler aus den Angaben der Zeugen auswählt, was ihm paßt, bei Seite schiebt, was sich nicht fügen will. Des Meisters Ideen hat er durchgeführt, nicht ohne sie selbstständig durchgearbeitet, auch nicht, ohne sie, wie es Schülern geht, durch Uebertreibung geschärft zu haben. Diese Ueberspannungen, wie jene Willkürlichkeiten haben innerhalb der Tübinger Schule selbst starken Widerspruch gefunden und sind der Anlaß geworden zur Herausbildung einer neuen Fraction derselben, der s.g. jüngeren Tübinger Schule. Nach allen Seiten hin bezeichnet Schweg-

*) 2 Bände. Tübingen 1846.

ler's Werk den Höhepunkt und Abschluß der ersten Periode der Tübinger Schule.

Da wir das Werk selbst als allgemein bekannt voraussetzen dürfen, wird es genügen, die Hauptlinien seines leicht zu überblickenden Schemas erinnerungsweise voranzuschicken. Der Grundgedanke wird I, 9 dahin ausgesprochen: „Diejenigen Schriften, welche die spätere Kirche um ihres angeblich apostolischen Ursprungs willen anachronistisch als neutestamentlichen Kanon zusammengestellt hat, sind zu ihrem ungleich größeren Theile Urkunden jener inneren Entwicklung, die sich vom apostolischen Zeitalter bis zur Entstehung der katholischen Kirche erstreckt.“ Der Inhalt dieser Entwicklung ist das stufenweise Werden des Ebjonitismus zum Katholicismus *). Das herrschende Christenthum trug bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts durchaus ebjonitischen Charakter. Die Urapostel waren Judaisiten; Paulus erhebt dagegen Opposition, aber er geht nach hartem, erfolglosem Ringen unter, und der Ebjonitismus überfluthet die ganze Kirche. In der römischen Kirche, deren Entwicklung Schwegler neben der der kleinasiatischen als zwei Parallelen darstellt, überstand der von Anfang an in ihr vorherrschende Judenthum siegreich die persönliche Anwesenheit und Wirksamkeit des Paulus und überwucherte, als dieser vom Schauplatz abgetreten war, seine Schöpfungen, ja selbst die Erinnerungen an sein Leben und Wirken (I, 300). Der Hirt des Hermas, Hegesipp, Justin bezeugen den Ebjonitismus der römischen Kirche. Auf diese erste Stufe, die des alten Judenthums, folgt dann eine zweite, die der Vermittelungsanstaltungen mit irenischer Tendenz, vertreten durch die Clementinischen Homilien, die apostolischen Constitutionen, den Brief des Jacobus und den 2. Brief des Clemens, endlich eine dritte Stufe, die der Neutralität und des Friedensschlusses, bezeichnet durch das Marcusevangelium, die Recognitionen und den 2. petrinischen Brief. Dieser jüdenchristlichen Entwicklungsreihe tritt nun eine paulinische, ebenfalls 3 Stufen umfassend,

*) I, 43. Vgl. I, 33: „Das nachapostolische Zeitalter wird nachgewiesen als eine Reihe von Entwicklungsstufen, die der Ebjonitismus unter sollicitirender Einwirkung des Paulinismus durchlief, um Katholicismus zu werden.“

zur Seite. Die paulinische Richtung beginnt aber sofort mit Vermittelungsversuchen. Sie war die illegitime Partei, daher war es an ihr, sich der Gegenpartei zu nähern. Dieses geschah zuerst, wenn auch noch unbeholfen und ziemlich erfolglos, durch eine Reihe apologetischer Schriften, den ersten Brief Petri und das *κρῶγμα Πέτρον*, die den Paulinismus entschieden, wenngleich nicht mehr mit voller Strenge, festhalten. Dann schlägt die paulinische Partei den Weg der Capitulation ein, sucht Zugeständnisse mit Zugeständnissen zu erkaufen, den Gegensätzen ihre Spitze abzubrechen um sie dann in combinirende Formeln zusammenzufassen, kurz die rechte Mitte zu finden. Diese zweite Stufe vertreten die Schriften des Lucas, das 15. und 16. Capitel des Römerbriefs, der 1. Brief des Clemens und der Philipperbrief. Endlich auf der dritten Stufe, in den Pastoralbriefen, dem Briefe des Polykarp und den Ignatianischen Briefen beginnt die conciliatorische Tendenz sich bereits bei fortgeschrittener Neutralisation der Gegensätze in stehenden dogmatischen Formeln combinirter Art auszuprägen und geschieht durch Aufnahme der Idee der Einheit der Kirche der letzte Schritt zur Katholicität. Beide Reihen, die judenchristliche und die paulinische, schließen sich dann zur katholischen Kirche zusammen. Jene bringt die Idee der Einheit, diese die Idee der Universalität mit, die zwei Hauptzüge der katholischen Kirche, „deren Idee und Organismus aus einer Combination der petrinischen Centralisationstendenz mit der paulinischen Universalität hervorgegangen ist“ (II, 185). Ganz analog ist der Entwicklungsgang der kleinasiatischen Kirche, nur verläuft derselbe auf hellenischem Boden speculativ=theologisch, während das Princip der römischen Entwicklung ein politisch=kirchliches ist. Auch hier haben wir die zwei Reihen, die judenchristliche und die paulinische, die durch eine Reihe von Transactionen hindurch zur Einheit streben und zuletzt in eine katholisirte unter paulinischen Einflüssen geläuterte Form des johanneisch=apokalyptischen Typus, im Evangelio Johannis ausmünden. In diesem laufen beide Entwicklungsreihen zusammen, gelangen in ihm zu concreter, harmonischer Durchdringung, indem dieses Evangelium ebensowohl die Vollendung der paulinischen Entwicklungsreihe, eine katholisirte Form des Paulinismus darstellt, als es die letzte reife Frucht, man darf sagen die Verklär-

ung der jüdenchristlichen Entwicklungsreihe darbietet, an deren Anfang die Apokalypse steht (II, 346).

Schwegler will uns das Werden des Christenthums darstellen, denn die Aufgabe, wie er sie bestimmt, die Entwicklung des Ebionitismus zum Katholicismus zu schildern, läßt sich leicht und mit Schwegler's eigener Zustimmung*) auch so ausdrücken, es soll die Entwicklung des Judenthums zum Christenthum dargethan werden. Mit Recht dürfen wir also vor allem Antwort auf die Frage erwarten, wie ist das Christenthum und die christliche Kirche entstanden? Ohne Zweifel hat hier doch der, den man bisher als den Stifter des Christenthums anzusehen gewohnt war, ein Anrecht, zunächst darauf angesehen zu werden, ob er es ist. Wie verhält sich das Christenthum zu Christo selbst? Das muß die allererste Frage seyn. Zwar für Schwegler hat diese Frage nur sehr untergeordnete Bedeutung; im Texte wird sie gar nicht besprochen, nur in der bekannten Anmerkung zu I, 148. Schwegler sagt hier ausdrücklich, er habe es vermieden, über die Person Christi etwas zu sagen, weil dazu die Quellen nicht ausreichten. „Alles zusammen genommen, kann jedoch mit größter geschichtlicher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß ein directer Rückschluß von der Denkweise der Apostel auf die Person Christi unbegründet ist. Aus dem Benehmen der Apostel und der Haltung der Urgemeinde läßt sich nur so viel folgern, daß Christus keine doctrinellen Formeln über das Verhältniß des Christenthums zur Heidenwelt, zum mosaischen Gesetze u. s. w. aufgestellt hat, nicht aber, daß er hierüber noch jüdisch dachte. Die Vergeistigung und Verklärung des Judenthums, namentlich des Messiasbegriffes muß in allen Fällen auf Christus selbst zurückgeführt werden, wenn es gleich bei dem jetzigen Stande der Untersuchung wenigstens fast unmöglich seyn dürfte, ein sicheres und vollständiges Charakterbild seiner Persönlichkeit zu geben.“ Hier ist zwar Alles so voller Widersprüche, daß man vergeblich strebt, sie zu entwirren, eins aber steht doch fest, das Ergebnis ist ein rein negatives, Christus hat mit dem Christenthum gar nichts zu thun. Zwar soll die Vergeistigung des Judenthums (das ist doch wohl nach Schwegler'schem

*) Vgl. I, 43.

Sprachgebrauch das Christenthum) auf alle Fälle auf Christum zurückgeführt werden müssen, allein doch wieder ein Rückschluß von der Denkweise der Apostel auf die Person Christi nicht gerechtfertigt, mithin doch auch umgekehrt eine Einwirkung Christi auf die Apostel nicht anzunehmen seyn, denn hätte eine solche stattgefunden, so wäre ein Rückschluß ja durchaus berechtigt. Die Apostel sind ja nach Schwegler noch ganz Juden, ihre Denkweise, ihr Benehmen völlig jüdisch. Mag also immerhin die Vergeistigung des Judenthums sich schon bei Christo gefunden haben, das ist für die Geschichte des Christenthums ganz gleichgültig, denn seine unmittelbaren Jünger haben davon ja nichts verstanden, jedenfalls keine Einwirkung davon erfahren; es hat das Vorhandenseyn des vergeistigten Judenthums in Christo auf die fernere Entwicklung keinen Einfluß geübt. Wollte man aber etwa mit Umgehung der Apostel an eine Einwirkung auf Paulus denken, sey sie mittelbar oder unmittelbar, so schneidet uns Schwegler auch diesen Gedanken bestimmt genug ab, indem er I, 155 entwickelt: wie frei und außergeschichtlich die Auffassung des Christenthums bei Paulus ist, wie originell der Antheil, den er an der Hervorbringung des Dogmas hat, wie es nur die immanente Dialektik des Judenthums selbst, das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion ist, was sich im Paulinismus vollzieht *). Zwischen Christo und der nachfolgenden Ent-

*) Die ganze Stelle ist zu charakteristisch, als daß wir uns versagen könnten, sie herzusetzen: „Das historische Christenthum bestand dem Paulus in nichts anderem als in der einfachen Thatsache des erschienenen, gestorbenen und auferstandenen Messias. Mit der Kunde von diesen Thatsachen ergab sich ihm Alles, sein ganzes *εὐαγγέλιον*, von selbst, es ergab sich ihm mit logischer Nothwendigkeit. Man sieht, wenn Paulus den Ueberlieferungen vom Leben und von der Geschichte Christi nichts verdanken will, und doch andererseits seine *ἀποκαλύψεις* im wesentlichen nichts anderes seyn können als psychologische, phänomenologische Prozesse, wie frei und außergeschichtlich seine Auffassung des Christenthums im Ganzen ist, wie originell der Antheil, den er an der Hervorbringung des Dogma's hat. Es ist die immanente Dialektik des Judenthums selbst, das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, des gebundenen und unglücklichen Bewußtseyns in die versöhnte Selbstgewißheit, was sich — allerdings innerhalb der Denkformen und religiösen Anschauungen jener Epoche — im Paulinismus vollzieht.“

wicklung, das ist jedenfalls das Ergebnis, liegt eine tiefe Kluft, über die keine Einwirkung seinerseits herüberreicht, keine sich rückwärts verfolgen läßt. Auf Christum läßt sich das Christenthum nicht zurückführen. Nur deßhalb konnte es Schwegler auch umgehen, sich (abgesehen von der erwähnten Anmerkung) über Christus selbst irgend zu äußern.

Gehen wir weiter zu den Uraposteln. Ist bei ihnen etwa der Anfang des Christenthums zu finden? Auch da nicht, denn sie sind Juden, von den übrigen Juden lediglich durch die Anerkennung Jesu, als des Messias, verschieden. Und wäre man etwa geneigt, in diesem Satze „Jesus ist der erschienene Messias“ den lebensvollen Anfang, den ersten Keim der ganzen Entwicklung zu suchen, so erklärt Schwegler uns ausdrücklich, daß auch mit diesem Satze das Christenthum der Urapostel „eine innerjüdische Erscheinung“ geblieben seyn würde (I. 147). Selbst wenn dieser Satz die allgemeinste Ausdehnung gewonnen hätte, wenn er allgemein jüdisches Dogma geworden wäre, das Christenthum wäre jene Welt überwindende, Alles durchdringende Macht, zu der es sich später erhob, doch nie geworden. „Es fehlte ihm in jener jüdischen Fassung alle Entwicklungsfähigkeit; es wäre stationär geblieben, wie das Judenthum selbst.“ Das eigentliche Leben, die eigentliche Macht des Christenthums fehlt also auch hier noch.

Um so gewisser scheint nun der Anfang des Christenthums in dem Apostel Paulus gesucht werden zu müssen; und so viel ist gewiß, Paulus ist der Punkt, an dem „das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, des gebundenen, unglücklichen Bewußtseyns in die versöhnte Selbstgewißheit“ sich vollzieht, mit andern Worten, an dem aus dem Judenthum das Christenthum hervorgeht. Allein der Anfang, den wir schon gefaßt zu haben glauben, entschlüpft aus unsern Händen. Paulus geht nach hartem aber vergeblichem Ringen wieder unter, und der Gjonitismus überfluthet Alles, d. h. das Christenthum geht wieder im Judenthum unter. Erst später, erst im zweiten Jahrhundert taucht plötzlich der Paulinismus wieder auf und überflügelt das Judenthum. Woher nun dieser so hoch bedeutungsvolle Umschwung? welche Mächte sind es, die ihn bewirken? hier

stehen wir nun an dem Punkte, wo das Räthsel sich lösen muß, aber es löst sich nicht, wir bleiben vor dem großen Räthsel stehen. Bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts ist Alles judenchristlich, ebjonitisch. In Rom charakterisirt der Hirt des Hermas diese Richtung als die herrschende, ein Buch, welches „den ebjonitischen Charakter so auf der Stirne trägt, daß man glauben kann, die höhere, freiere Auffassung des Christenthums, wie sie Paulus gelehrt, sey ihr völlig unbekannt geblieben.“ Hegesipp, nach Schwegler ein Mann, der „auf der Höhe der Zeit steht“, hält noch „mit Entschiedenheit und Strenge an den Grundsätzen, Vorurtheilen und Beschränktheiten des alten Judaismus fest“ (I, 354); sein Zeugniß macht es gewiß, „daß der Geist der römischen Gemeinde noch derselbe war, wie wir ihn von den Zeiten des Römerbriefs bis herab auf den Hirten gefunden haben“ (I. 355). Die herrschende Macht ist mithin bis dahin der Ebjonitismus. Auf einmal wird es anders. Nach I, 357 „hatte bereits der Geist der Zeit neue Bahnen einzuschlagen begonnen“, nach I, 400 ist die heidenchristliche Partei schon erstarkt, die Clementinen fallen schon in eine Epoche, „in welcher die Heidenchristen, wenn nicht das Uebergewicht, doch das Gleichgewicht mit den Judenchristen erlangt hatten“; endlich I, 443 hat „das heidenchristliche Element bereits die Uebermacht in der Kirche errungen, der Ebjonitismus ist bereits in die Minorität zurückgedrängt.“ Woher nun das alles? woher denn der neue Geist der Zeit, der neue Bahnen einschlägt? woher dieses Abnehmen des Ebjonitismus, dieses Ueberwiegen des heidenchristlichen Elements? Niemand faßt es. Schwegler hat kaum einen Versuch gemacht, es zu erklären. Nur zweierlei wird gelegentlich beigebracht, um den großen, Alles auf dem Grund umkehrenden Umschlag zu motiviren: die große Ausdehnung der Kirche in der Heidenwelt und das Eindringen des römischen Geistes. Allein beides reicht offenbar nicht aus. Denn die Ausbreitung der Kirche in der Heidenwelt kann um so weniger in Anschlag kommen, als uns Schwegler selbst auseinandersetzt, man dürfe ja nicht meinen, die aus den Heiden Befehrten seyen gleich Pauliner gewesen, sie wurden oft die entschiedensten Ebjoniten. Es ist gar nicht abzusehen, von Schwegler wenigstens gar nicht begründet, weshalb das, wenn es früher geschah, später nicht mehr sollte der

Fall gewesen seyn. Die Erscheinung wäre damit nicht erklärt, sondern die Erklärung im besten Falle nur einen Schritt zurückgeschoben, und nur um so mehr bedürfte es jetzt einer Erklärung, weshalb auf einmal die Menge der Heidenchristen paulinisch gefinnt wird. Und wollte man hier etwa auf „das Eindringen des römischen Geistes“ provociren, ein Moment, das Schwegler allerdings sehr hoch anzuschlagen scheint, da er das Christenthum nicht nur als „christianisirtes Judenthum“, sondern ausdrücklich als „römisches Judenthum“ (I, 107) bezeichnet, so muß es einmal befremden, daß doch gerade die römische Gemeinde so vorherrschend judaistisch sich entwickelt, sodann dürfte von Schwegler doch gefordert werden, uns einmal zu zeigen, wie denn das Eindringen des römischen Geistes eine solche Christianisirung des Judenthums zur Folge haben konnte, um so mehr als diese Erklärung in sehr bedenklichem Widerspruche steht mit der früheren Ausführung, wonach das Christenthum aus einer immanenten Entwicklung des Judenthums selbst entsteht.

Man sieht, wir stehen hier vor lauter Räthseln und Niemand vermag zu sagen, woher nun das Christenthum eigentlich stammt. Es hat gar keinen Anfang, plötzlich ist es da. Wahrscheinlich ist dieses vergeistigte Judenthum schon in Christo selbst vorhanden gewesen, aber das ist ohne Bedeutung, denn Christus übt keinen Einfluß auf seine Jünger. Gewiß ist in Paulus die Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion umgeschlagen, aber das hat wieder keine Bedeutung, denn Paulus geht nach vergeblichem Ringen unter. Was aber Christus und Paulus nicht vermochten, das geschieht nun plötzlich, man weiß nicht wie? und woher? Plötzlich taucht eine Reihe von literarischen Producten auf, die den Paulinismus wieder zur Geltung bringen, modificiren, Transactionen eingehen; der Paulinismus wächst, gewinnt das Uebergewicht, schließt sich selbst modificirt mit dem modificirten Ebjonitismus zusammen – das Christenthum ist da!

Doch man wird uns eben auf die Entwicklung selbst, welche darzustellen Schwegler als seine Hauptaufgabe betrachtet, als auf die Lösung des Räthsels verweisen. In dieser Entwicklung, wird man antworten, liegt eben der Anfang des Christenthums, wohl gar den Vorwurf hinzufügen, daß wir nicht fähig seyen,

eine derartige immanente Entwicklung zu fassen und deshalb nach einem äußerlichen Anfang suchten, statt ihn im Fluß der Entwicklung selbst zu finden. Gut, wir lassen uns keine Mühe verdrießen, um zum Ziele zu kommen; betrachten wir denn diese Entwicklung genauer.

„Das apostolische Zeitalter“, lesen wir I, 43, „ist als das stufenweise Werden des Ebjonitismus zum Katholicismus aufzufassen“, und dieses Werden ist I, 33 genauer als ein „Sichentwickeln des Ebjonitismus unter sollicitirender Einwirkung des Paulinismus“ bezeichnet. Das Sichentwickelnde ist also der Ebjonitismus, dem Paulinismus wird nur die Rolle zugesprochen, auf diese Entwicklung sollicitirend eingewirkt zu haben. Das scheint nun freilich sofort mit Allem, was wir bisher gehört haben, in Widerspruch zu treten. Dem Judenthenthum der Urapostel wird, wie wir oben gesehen, alle Entwicklungsfähigkeit abgesprochen und doch ist es hier das Sichentwickelnde. Im Paulinismus vollzieht sich der Umschlag der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, das ist doch das Werden des Judenthums zum Christenthum, und doch ist nicht dieser, sondern der Ebjonitismus das Sichentwickelnde, der Paulinismus ist die sollicitirende Macht. Doch nicht diese allenfalls noch auszugleichenden Widersprüche sind das Bedenklichste, sondern die Art, wie sie sich allein ausgleichen lassen, nämlich so, daß wir Stoff und Kraft der Entwicklung auf den Ebjonitismus und den Paulinismus vertheilen. Der Ebjonitismus ist die an sich entwicklungsunfähige Masse, die, für sich genommen, Judenthum ist und Judenthum geblieben wäre; der Paulinismus ist die entwickelnde Macht, die durch ihre Sollicitationen in jener die Entwicklung hervorbringt. Beide liegen aber völlig auseinander und deshalb kann es gar zu keiner Entwicklung kommen, kommt auch in der That gar nicht dazu, sondern lediglich zu äußeren Transactionen. Hier rächt es sich, daß Schwegler nirgend einen einheitlichen, lebendigen Anfangspunkt für die Entwicklung hat. Ebjonitismus und Paulinismus sind ihrem Wesen nach völlig verschieden, jener ist Judenthum, Gesetzesreligion, dieser Christenthum, Freiheitsreligion. Deshalb ist denn auch eine gemeinsame Entwicklung völlig unmöglich, höchstens können beide sich an einander abreiben, sich äußerlich ausgleichen und unter irgend welchen Mo-

dificationen sich zuletzt äußerlich zusammenschließen ohne eins zu werden. Das ist dann auch wirklich der Inhalt jener Scheinentwicklung, deren Schema wir oben gegeben haben. Zu einer wirklichen Entwicklung kommt es nirgend, jede Partei gibt äußerlich etwas auf, bringt zu dem Compromiß ihr Theil hinzu, und aus dem Zusammenschweißen des von beiden Seiten Eingebrachten, Glauben und Liebe, Petrus und Paulus, Universalität und Einheit entsteht die christliche Kirche. Es ist die nothwendige Consequenz: Wo kein Anfang ist, da gibt es auch keine Entwicklung.

Fassen wir unser Urtheil zusammen, so leidet die Schwegler'sche Darstellung an drei Hauptmängeln: 1) Es fehlt eine bestimmte Vorstellung von der Person und dem Werke Christi und dessen Bedeutung für die Geschichte des Christenthums, deshalb ein einheitlicher Ausgangspunkt. Losgerissen von der Person Christi hat das Christenthum keinen Anfang. 2) Im Zusammenhang damit steht der zweite Mangel: das Urchristenthum ist noch gar nicht als Christenthum gedacht, sondern als bloßes Judenthum*), während das Christenthum als Paulinismus außerhalb des Urchristenthums und mit ihm in Opposition steht. 3) In Folge davon fehlt es an einer wahren Entwicklung; an ihre Stelle treten vielmehr äußerliche Transactionen, die zu einem ebenso äußerlichen Compromiß führen. Die Entstehung des Christenthums und der christlichen Kirche bleibt daher ein völliges Räthsel. Es ist Schwegler nicht gelungen, seine Aufgabe, das Werden des Christenthums darzustellen, zu lösen.

Diese Mängel der Schwegler'schen Geschichtsauffassung liegen so klar vor, daß es nicht Wunder nehmen kann, wenn sie

*) Hier laufen alle Fehler zusammen in den einen, daß Schwegler sich das Urchristenthum als Ebjonitismus und diesen bis in die Mitte des zweiten Jahrh. als allein herrschenden vorstellt. Dieser Irrthum tritt bei Schwegler schon in seiner Schrift über den Montanismus hervor („der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841“), welche den Montanismus in die Reihe der judenchristlichen Erscheinungen stellt, ihn als eng mit dem Ebjonitismus verwandt, ja eigentlich als eine Stufe des Ebjonitismus selbst auffaßt (vgl. S. 90. 239). Ohne Zweifel hat diese Beschäftigung mit dem Montanismus mit dazu beigetragen, Schwegler's Blick zu verwirren und ihn in der einseitigen Ueberschätzung des Judenchristenthums gefangen zu nehmen.

innerhalb der Tübinger Schule selbst starken und eingehenden Widerspruch gefunden haben. An dem Gegensatz gegen Schwegler hat sich eine besondere Fraction der Schule herausgebildet, die man wohl als die jüngere Tübinger Schule bezeichnet hat, einen Namen, den wir, um doch einen zu haben, beibehalten wollen, zumal sich in ihm das richtige Urtheil ausspricht, daß mit ihr die Tübinger Schule in ein zweites Stadium, in das ihrer Auflösung eintritt.

Schon Georgii*) hatte der Ausdehnung widersprochen, welche Schwegler bereits in der Schrift über den Montanismus dem Begriff des Ebjonitismus gegeben; energischer und ausgeführter tritt der Widerspruch mit Pland**) hervor. Der Punkt, an dem die Mängel der Schwegler'schen Darstellung am offensten zu Tage treten, ist ohne Zweifel das Verhältniß des Apostels Paulus zu Christus. Hier beginnt Pland seine Kritik. Nach Schwegler, so behauptet er (S. 261), wäre für die Gemeinde der factische Stifter des Christenthums als eines principiell Neuen Paulus gewesen. Die Fortbildung des Judenthums im nachapostolischen Zeitalter ist nicht ein Hervortreten des in ihm bereits vorhandenen, nur noch nicht wahrhaft bewußten neuen christlichen Princip's, sondern in Wahrheit ein Eindringen desselben mittelst des Paulinismus in den noch ganz jüdischen Messiasglauben. Um hier nun die nothwendige Correctur eintreten zu lassen, will Pland zunächst den Nachweis liefern, daß „jene immanente Dialektik des Judenthums selbst, das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion“ schon von Anfang das gewesen ist, was den wesentlichen Charakter und den Ursprung des Christenthums bildete, nicht erst in Paulus, sondern schon in Christus hervortrat, nicht erst das Wesen des Paulinismus, sondern schon des Urchristenthums ausmachte (S.

*) Vgl. Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, Jahrg. 1842.

**) Judenthum und Urchristenthum. Tüb. theol. Jahrb. 1847. Heft 2—4. — Damit ist zu vergleichen der Aufsatz: „Die Grundlagen des Erlösungsbegriffes. Ein Wort über das Endergebniß der Tübinger Kritik.“ Ebendaj. 1851, Heft 1, S. 27 ff. Wo im Folgenden bloß Seitenzahlen citirt werden, ist immer die erstere Abhandlung gemeint.

264); er will beweisen, daß „schon das älteste Judenthenthum wirklich etwas principiell Neues in sich hatte“ (S. 271).

Dadurch war Planck, was Schwegler nicht für erforderlich gehalten hatte, genöthigt, auf die Person und Lehre Christi selbst einzugehen, wobei jedoch nach seinen Ansichten nur der „synoptische Christus“, in dem sich der „ursprüngliche Christus“ darstellt, in Frage kommen kann. Der Grundgedanke, in dem die ganze Persönlichkeit des synoptischen Christus wurzelt, ist der Gedanke „der vollendeten Gesetzeserfüllung und der in ihr enthaltenen wahren δικαιοσύνη.“ Das Wesen der vollendeten Gesetzeserfüllung und somit das Wesen des ursprünglichen Christenthums selbst ist aber die reine vollkommene Entäußerung des selbstischen besonderen Willens, wie er in dem nationalen Charakter des A. T's seinen Grund hatte, an den göttlichen Willen; es ist das eine ungetheilte Leben in Gott, in welchem das Streben nach der wahren δικαιοσύνη das schlechthin Erfüllende ist. Darin liegt für Planck (vgl. S. 273) beides, sowohl der alttestamentliche Charakter, den das Christenthum in seiner ersten Form noch an sich trägt, als andererseits auch der Fortschritt, durch welchen es das Wesen des ganzen alttestamentlichen Bewußtseyns durchbrochen hat. Darin, daß das Ich sich jetzt mit seinem Willen in den göttlichen versenkt, ist die alttestamentliche Scheidung des Göttlichen und Menschlichen völlig aufgehoben; darin aber, daß dieses neue Verhältniß in seiner ersten Form nur erst ganz ein subjectiv praktisches Verhältniß zu Gott ist, in welchem dieser für sich selbst dem Ich noch ebenso sehr einfach gegenüber steht, wie innerhalb des A. T's, darin ist in dem ursprünglichen Christenthum selbst das Jüdische noch geblieben.

Durch diese Sätze hat sich Planck nun zugleich den Weg gebahnt zu seiner Darstellung des Paulinismus. Es entstand in dieser Hinsicht für ihn eine besondere Schwierigkeit. Was Schwegler als das eigentliche Wesen des Paulinismus bezeichnet hatte, das Umschlagen der Gesetzes- in die Freiheitsreligion, das ist ja für Planck schon das Wesen des Urchristenthums. Es kam darauf an, dem Paulinismus daneben noch eine Stelle anzuweisen. Dieses geschieht durch die Unterscheidung zwischen der „subjectiv entwickelten principiellen Form“ und der „noch objectiven der

bloßen Gesetzeserfüllung" (S. 264). Das ist das Verhältniß des Paulinismus zum ursprünglichen Judenthenthum. „Der Paulinismus hat nichts anderes gethan, als das für das Bewußtseyn auszusprechen, was an sich thatsächlich im Urchristenthum gesetzt war" (S. 280). In Jesu lebt thatsächlich das Bewußtseyn einer durch ihn gekommenen Kraft der Erlösung, „allein nirgend ist es ausdrücklich zum Bewußtseyn gebracht, daß mit dem, was Jesus verkündigt, eine neue allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott gegeben sey." Das Bewußtseyn des synoptischen Christus geht ganz auf die vollkommene Entäußerung des Ich's an Gott; der Paulinismus vielmehr umgekehrt auf die Verinnerlichung des Göttlichen im Ich. Für die erste Form des Christenthums ist die subjective Möglichkeit der wahren *δικαιοσύνη*, die durch Christus gegeben ist, nur erst auf thatsächliche Weise im Bewußtseyn, der Paulinismus erst ist es, der sie ausdrücklich als ein neues allgemeines Princip von vorn herein zum Gegenstand des christlichen Bewußtseyns macht.

Man kann gewiß nicht leugnen, daß Planck sich in wesentlichen Punkten über Schwegler erhoben hat. Schon das ist ein Fortschritt, daß Christus überhaupt nur einmal wieder in den Kreis der Betrachtung gezogen ist; ferner, daß dem Urchristenthum, wohin Planck's ganzes Streben abzielt, sein christlicher Charakter gewahrt wird. Aber ist es Planck nun wirklich gelungen, einen einheitlichen Anfangspunkt der Entwicklung zu gewinnen? ist der Grundfehler Schwegler's aufgehoben, wornach Judenthenthum und Paulinismus aus einander liegen und es deshalb zu keiner Entwicklung kommen kann? Wir müssen das dennoch bezweifeln. Auch bei Planck ist Christus nicht der einheitliche Ausgangspunkt, von dem beide, Judenthenthum und Paulinismus, ihren Ausgang nehmen und in dem sie ihre Einheit finden, sondern Christus und das Urchristenthum einerseits, Paulus und der Paulinismus andererseits stehen einander gegenüber. Das Urchristenthum allein ist ein treuer Abdruck Christi selbst, Paulus geht über Christum hinaus, er bringt etwas hinzu, was in Christo selbst noch nicht vorhanden war. Paulus nimmt nun zwar nicht mehr, wie bei Schwegler, die Stelle Christi selbst ein, aber Christus und Paulus stehen neben einander, jener die ob-

jective, dieser die subjective Seite, jener die Entäußerung des Menschen an Gott, dieser die Verinnerlichung Gottes im Menschen vertretend.

Man könnte hiernach zunächst auf den Gedanken kommen, Paulus sey eine nothwendige Ergänzung Christi, eine Ergänzung, freilich von solcher Bedeutung, daß man wieder in Zweifel geräth, wer denn der eigentliche Christus ist, ob nicht doch wieder Paulus. Allein hier schlägt bei Pland sofort wieder das Bewußtseyn durch, daß dennoch Christus der Stifter des Christenthums ist, und da Paulus über dieses Christenthum Christi hinausgeht, so kann sein Christenthum kein ächtes Christenthum mehr seyn; wir kommen consequent zu der Anschauung, das Urchristenthum ist allein das wahre Christenthum, der Paulinismus schon nicht mehr Christenthum. Man denke nicht, wir treiben falsche Consequenzmacherei; Pland hat diese Folgerung selbst klar genug gezogen. „Das allgemeine Verhältniß des Judenthums und des Paulinismus ist kurz so zu bestimmen, daß einerseits zwar **nur** das Judenthum, die vollendete Gesetzeserfüllung, die wirklich ursprüngliche Gestalt des Christenthums ist, daß aber andererseits diese erste Form des Christenthums zufolge der Objectivität des Gesetzes nicht das Bewußtseyn davon hatte, was es an sich war, nämlich Verinnerlichung des Gesetzes und eben damit Aufhebung desselben als bloßen Gesetzes. Dieses Bewußtseyn davon, was das Judenthum an sich war, hat der Paulinismus ausgesprochen, allein ihm ist nun andererseits eben darin das wirkliche ursprüngliche Wesen des Christenthums zugleich untergegangen“ (S. 422). Ist bei Schwegler das Judenthum noch nicht Christenthum, so daß erst mit dem Paulinismus das Christenthum eindringt; so ist bei Pland nur das Judenthum reines Christenthum, der Paulinismus nicht mehr Christenthum.

Die nothwendige Folge dieser Auffassung ist, daß es auch bei Pland zu keiner gemeinsamen Entwicklung kommen kann, weil beide Elemente nicht eins sind. Der Paulinismus leistet dem Judenthum zwar den Dienst, auszusprechen, was es selbst eigentlich ist, allein an diesem Dienste stirbt er, in die Entwicklung geht er nicht ein und kann er nicht eingehen, da ihm

ja das ursprüngliche Christenthum untergegangen ist. Pland betrachtet den Paulinismus überhaupt nur als eine persönliche Erscheinung; er war an eine so kräftige Persönlichkeit wie Paulus geknüpft, aber in die Entwicklung greift er als ein bloß persönliches Phänomen nicht ein. Die Entwicklung schließt sich nicht an den Paulinismus, sondern an das Judenthum an. „Die spätere Entwicklung geht überhaupt, ungeachtet des wesentlichen Einwirkens des Paulinismus, dennoch im Ganzen betrachtet nicht von diesem als solchem, sondern vom Judenthum selbst aus“ (S. 289). Wir sind, wie man sieht, doch im Wesentlichen nicht über Schwegler hinausgekommen. Es sind dieselben Mängel und trotz der Umkehrung mancher Verhältnisse dieselben Resultate.

Schwegler und Pland stehen hinsichtlich ihres Urtheils über das Judenthum und den Paulinismus einander diametral gegenüber. Bei Schwegler ist der Paulinismus, bei Pland das Judenthum das wahre Christenthum. Es blieb noch ein dritter Weg über: Weder das eine noch das andere ist das ursprüngliche Christenthum, sondern ein drittes. Das ist der Weg, den Röstlin eingeschlagen hat.

Röstlin*) lehnt die Ansicht entschieden ab, es sey das Urchristenthum Ebjonitismus gewesen. Allein ebenso wenig ist der Paulinismus das herrschende Christenthum geworden. Dazu war die paulinische Lehre ihrem Wesen nach unfähig; sie war zu ideal und kämpfte gerade gegen das, was damals am meisten nöthig war, gegen die Werke, gegen das Praktische**). Deshalb konnte

*) Dr. R. R. Röstlin: Zur Geschichte des Urchristenthums. Tüb. theol. Jahrb. 1850. Heft 1 u. 2.

**) Vgl. S. 35. 44. An letzterer Stelle wird der Paulinismus folgendermaßen beurtheilt: „Der Nerv geselliger Bestimmtheit fehlte der Lehre des Paulus, sie war zu ideal, sie wollte den Menschen mit einem Sprung über alles Weltliche zum Einseyn mit Gott erheben, sie hoffte, aus der Gewißheit der Erlösung werde sich auch ein göttlich geistiges Leben in den Erlosten entwickeln, statt dasselbe direct als erstes Postulat aufzustellen, sie kämpfte gegen das, was jetzt gerade die Hauptsache war, gegen die Werke, gegen das Praktische, das dem Christenthum mit dem Judenthum gemeinsam ist, sie vermochte nicht die Geister zu vereinigen. — Was Wunder also, wenn das christliche Bewußtseyn sich den Uraposteln mit ihrem Festhalten am Gesetz, mit ihrer realistisch praktischen Tendenz zuwandte.“

der Paulinismus an vielen Orten gar nie Eingang finden, an vielen sich nicht erhalten, wenn auch das Ansehen des Apostels selbst unangetastet, und ihm, als dem Stifter der Gemeinde, eine persönliche, keine dogmatische Anerkennung bewahrt blieb. Beide Parteien bildeten nur die Extreme der Christenheit in den ersten zwei Jahrhunderten, während in der Mehrzahl das einfache christliche Interesse das Ueberwiegende, das über alle jene Controversen Uebergreifende war, daher in ihr von Anfang an ein zwischen jenen Extremen die Mitte haltendes, zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrtypen vermittelndes Christenthum sich bildete, aus welchem endlich die katholische Kirche hervorgegangen ist (S. 61. 62). So ist denn auch der Inhalt der Geschichte des Urchristenthums nicht ein Kampf zwischen Ebjonitismus und Paulinismus als zwei fertigen, entwicklungslosen, endlich mittelst beiderseitiger Concessionen Frieden schließenden Parteien. Die Parteien haben nie Frieden geschlossen, aber sie bildeten auch nur die Extreme, während eine Versöhnung schon früh darin gegeben war, daß man durch eine Combination Paulus und die Urapostel einander zur Seite stellte und auf diese Weise die Totalität des christlichen Inhalts erstrebte.

Auf solche Voraussetzungen gründet Köstlin nun etwa folgendes Bild des Entwicklungsganges, wie er denselben im 2. Artikel an der römischen Kirche nachzuweisen sucht. Zweimal traten Ebjonitismus und Paulinismus einander scharf gegenüber, zuerst in den letzten Lebensjahren des Paulus, sodann im 2. Jahrhundert im Kampfe des Ebjonitismus mit der Gnosis. Dazwischen liegt in den die Mehrheit der römischen Kirche repräsentirenden Documenten ein Christenthum, welches weder nationell particularistisch ist, noch paulinisch, sondern ein universalistisches, doch durchaus unpaulinisches, auf dem Princip des νόμος und der εἶσα ruhendes Christenthum, das eben darum auf das ursprüngliche Christenthum und zwar namentlich auf Petrus und Jacobus zurückgeht, und sich mit Paulus nur in ganz äußerlicher Uebereinstimmung hält. Ein Theil der römischen Judenchristen gab seinen nationalen Particularismus und sein buchstäbliches Festhalten am Gesetz auf und ebenso kehrten die Pauliner zum Princip des νόμος und der εἶσα zurück, wozu namentlich das Bedürfnis einer festen gesetz-

lichen Organisation der Kirchenverfassung und des Cultus beitrug. Daneben dauerte aber eine antipaulinische, ebjonitische Partei als rechtgläubig (hyperorthodox) fort, und als im Aufkommen der Gnosis die antinomistischen Tendenzen des Paulinismus offenbar wurden, machte diese ebjonitische Partei noch einmal einen Versuch, den Sieg zu gewinnen. Es traten die Gegensätze zum zweiten Male in Spannung. Sie endet mit der, besonders durch den seiner Mehrheit nach katholisch gesinnten Episkopat bewirkten, Ausscheidung des Ebjonitismus als Härese.

Man kann auch diesem zweiten Versuche, die Schwegler'sche Geschichtsauffassung zu berichtigen, die Anerkennung gewiß nicht versagen, daß sein Urheber die Mängel und Irrthümer Schwegler's zum Theil richtig erkannt und ihnen abzuhelpen ernstlich versucht hat. Es ist besonders der Mangel, daß bei Schwegler das Urchristenthum in zwei fertige, entwicklungslöse Parteien zerfällt, die durch äußere Concessionen Frieden machen, gegen den Röstlin sich richtet. Er sucht eine Einheit und glaubt sie in jenem Urchristenthum, das über den extremen Parteien steht, gefunden zu haben. Allein dieses Urchristenthum ist selbst keine Einheit, sondern nur eine Summirung aus zwei Parteien, ebenso äußerlich addirt, wie bei Schwegler die nach einer langen Reihe von Transactionen gewonnene Einheit der katholischen Kirche auf Addition beruht. Es ist nicht das eine Christenthum, das sich verschieden darstellt, sondern eine aus verschiedenen Darstellungen gezogene Summe. Hier rächt es sich, daß Röstlin, der darin selbst Wandel nachsteht, nicht auf Christus selbst zurückgegangen ist und in ihm die Einheit gesucht hat. Der einzige Unterschied zwischen Schwegler und Röstlin läuft am Ende darauf hinaus, daß jene Einheit, welche Schwegler erst im 2. Jahrhundert am Ende einer ganzen Reihe von Transactionen entstehen läßt, bei Röstlin viel früher, schon nach der ersten Spannung zwischen Ebjonitismus und Paulinismus zu Stande kommt, ein Vorzug, wenn man ihn als solchen betrachten will, der dadurch wohl wieder aufgehoben werden möchte, daß nun noch um so weniger eine Entwicklung im 2. Jahrhundert möglich ist, indem hier nur noch die extremen Parteien sich bekämpfen und ausgeschieden werden, während die Mehrheit der Kirche bereits im ruhigen Besitze dessen ist, was den we-

sentlichen Inhalt des Katholicismus ausmacht. Köstlin hat die Entwicklung, welche Schwegler dem zweiten Jahrhundert zuweist, in's erste Jahrhundert zurückverlegt, um sie dann im zweiten Jahrhundert sich wiederholen zu lassen.

Sehen wir aber das Urchristenthum Köstlins noch einmal an, so wird eine auffallende Verwandtschaft der Ansicht Köstlin's mit der Planck's sich uns nicht entziehen können. Ein wesentlicher Factor im Entstehen dieses Urchristenthums ist der Umstand, daß der Paulinismus keinen Eingang finden konnte und dieses war deshalb nicht möglich, weil er zu ideal war, weil ihm der Nerv der gesetzlichen Bestimmtheit fehlte. War es so mit dem Paulinismus bestellt, wie Köstlin in der oben citirten Stelle über ihn urtheilt, so war es ganz natürlich, daß er sich nicht halten konnte*), daß er selbst wieder in's Gesetzliche umschlagen mußte (S. 37); und wenn er nun auch seinen Antheil zu jenem Urchristenthum der Majorität beisteuert, namentlich seinen Universalismus, so ist doch jenes Urchristenthum selbst seinem eigentlichen Wesen nach nur ein modificirtes Judenchristenthum, wie denn das Köstlin auch ausdrücklich anerkennt, wenn er (S. 297) davon redet, „es habe sich das Judenchristenthum aus sich selbst zum katholischen Christenthum entwickelt.“ Damit sind wir aber wieder auf Planck zurückgeworfen; dieselbe Unfähigkeit, den Paulinismus zu begreifen, zeigt sich auch hier, wie denn wohl kaum darauf noch erst hingewiesen zu werden braucht, welch' tiefe Verkennung der paulinischen Lehre darin liegt, daß Köstlin von ihr sagt, sie habe die Entwicklung eines geistlichen Lebens aus dem Bewußtseyn der Erlösung nur „gehofft.“ Damit ist allerdings der Nerv der paulinischen Lehre, der Zusammenhang von Glauben und Werken durchschnitten, und dann ist es freilich möglich, sie als „zu ideal“, als gegen das Praktische kämpfend darzustellen.

Faßt gleichzeitig mit Köstlin's Abhandlungen erschien das Werk von Ritschl: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche**), unter allen Arbeiten der jüngeren Tübinger Schule wie

*) Er blieb eine mehr persönliche Erscheinung, sagte ganz ähnlich Planck.

**) 1. Aufl. Bonn 1850. Nur diese erste Auflage ist im Folgenden gemeint. Die 1857 erschienene zweite Auflage ist ein von der ersten so durch-

die ausführlichste, so auch ohne Zweifel die gediegenste. Schon darin steht Ritschl höher als seine Vorgänger, daß er die Aufgabe schärfer bestimmt als Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche. Sein Werk umfaßt den ganzen Zeitraum vom Leben und Wirken Christi bis zur Gestaltung der altkatholischen Kirche und zwar so, daß diese selbst noch in den Kreis der Betrachtung fällt, nicht wie bei Schwegler vor ihr der Faden abgebrochen wird. Damit wird ein doppelter Gewinn erzielt. Einmal ein mehr formaler, indem so durch genauere Erörterung der Verhältnisse einerseits des apostolischen, andererseits des altkatholischen Zeitalters als der Perioden, in denen die Quellen eine sichere Erkenntniß zulassen, feste Grundlagen gewonnen werden, um von da aus die dunkle Periode des nachapostolischen Zeitalters gleichsam zu überbrücken. Sodann der noch höhere Gewinn, daß eine derartige Abgränzung vor Allem dazu treiben mußte, eine wirkliche Entwicklung aufzusuchen und darzustellen.

Denn dahin, diesen oft erwähnten Fehler Schwegler's, daß es bei ihm keine Entwicklung gibt, sondern starr und todt, fertig und abgeschlossen die Parteien einander gegenüberstehen, höchstens zu Transactionen nicht zu Entwicklungen fähig, diesen Fehler zu corrigiren, dahin geht auch Ritschl's Streben. Dem Mangel lag aber, wie wir gesehen haben, ein tieferer zu Grunde. Es fehlte die Einheit beider Richtungen, die nothwendige Voraussetzung einer gemeinsamen Entwicklung. Diese zu gewinnen ging schon Bland auf Christus zurück, allein er fand in Christo eigentlich nur das Judenthenthum, nicht beide Richtungen. Anders Ritschl. Für beide Grundrichtungen der ältesten Zeit sucht er die Quelle und damit die Einheit, damit den Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung in Christo selbst.

„Ueber den Gegensätzen des Paulinismus und des Judenthums erhaben ist das Verhältniß Jesu zu dem mosaischen Geseze“, das ist der Satz, von dem Ritschl ausgeht. Jesu Verhältniß zum Geseze ist aber dieses, daß er das Geseze vervollkommenet in der Erweiterung desselben auf die Gesezung, aber ohne dabei in

weg verschiedenes Werk, daß wir sie in einem späteren Abschnitt abge sondert betrachten müssen. Der Verf. gehört in ihr der Tübinger Schule nicht mehr an.

Form und Inhalt sich von dem Boden des Gesetzes selbst zu entfernen, ohne auf die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung zu reflectiren, ohne die einzelnen Postulate der vollkommenen Gerechtigkeit unter ein Princip zu stellen. Damit aber wäre offenbar der alttestamentliche Standpunkt noch nicht durchbrochen, damit wäre noch nichts Neues gegeben. Das Neue liegt darin, „daß die vollendete Gerechtigkeit, welche Jesus als Bedingung des Eintritts in's himmlische Reich gegenüber den Pharisäern forderte, durch ihn selbst wirklich dargestellt wurde“ (S. 45). Wir haben also eine doppelte Seite in Jesu zu unterscheiden und zusammenzudenken, seine Lehre von dem vollendeten Gesetz, die sich noch innerhalb der Gränzen seines Volkes bewegt, ganz alttestamentlich ist, und seine Persönlichkeit, die factisch einen neuen Mittelpunkt schafft. Damit ist der Anknüpfungspunkt für beide Richtungen des apostolischen Zeitalters gewonnen. Während der jüdische Charakter der Urapostel auf dem Gehorsam gegen die ausdrückliche Lehre Jesu beruht (S. 49), stellt sich der Paulinismus als Reflex des thatsächlichen Verhältnisses Jesu zu seiner nächsten Umgebung dar. In Jesu selbst ist somit der einheitliche Anfangspunkt gewonnen, von dem beide Richtungen ausgehen.

Beginnen wir auch hier die Kritik mit der Anerkennung des Fortschritts. Es ist ein solcher da über Schwegler hinaus, indem Christus wieder den Ausgangspunkt bildet, aber auch über Bland hinaus, indem nicht bloß die Lehre, sondern die Person Jesu wieder an die Spitze tritt. Fragen wir dann aber weiter, ob es Ritschl nun wirklich gelungen ist, die Einheit der beiden Richtungen des Paulinismus und des Judenthums in Christo aufzuweisen, so müssen wir entschieden mit Nein! antworten. Angeknüpft werden zwar beide Richtungen an ihn, aber nicht eins in ihm. Lehre und Person, worauf sie zurückgeführt werden, sind ganz verschieden, widersprechen einander direct. Der Jesus, der so gelehrt, kann nicht thatsächlich solchen Einfluß geübt haben und umgekehrt. Die Lehre ist jüdisch, die Person christlich. Beide sind nur äußerlich zusammengefügt, nicht geeint. Ritschl hat nur noch einen Schritt weiter zurück gethan und die äußerliche Einheit, die Schwegler an das Ende des 2. Jahrhunderts legte, die Bland mit seinem Urchristenthum in's erste Jahrhundert zurückdatirte, in

die Person Jesu selbst hineinverlegt. Da ist aber diese Zusammenfügung am allerunerträglichsten, bewirkt den schreiendsten Widerspruch. Judenthristenthum und Paulinismus, so müssen wir daher urtheilen, sind auch hier nicht eins, sie sind nicht beide verschiedene Gestaltungen des einen Christenthums, sondern auch hier bleibt uns nur die leidige Wahl, eines für Christenthum zu erklären und dem andern den christlichen Charakter abzusprechen. Und da kann es bei Ritschl nicht zweifelhaft seyn, daß der Paulinismus das eigentliche Christenthum ist, nicht das Judenthristenthum, wie in Christo selbst der Christus, welcher thatsächlich auf seine Umgebung wirkt, thatsächlich an sich selbst die vollendete Gesetzeserfüllung darstellt, der rechte Christus ist, nicht der, welcher lehrt das mosaische Gesetz erfüllen, das Opferinstitut beibehalten wissen will und somit thatsächlich noch Jude ist. So ist es denn auch. Ritschl legt alles Gewicht auf den Paulinismus. Schon die Einleitung stellt den Satz auf: „daß die Entwicklung des nachapostolischen Christenthums im Wesentlichen auf das paulinische Princip zurückzuführen ist“ (S. 22), und die Ausführung (das ist eines der Hauptverdienste Ritschl's) hat es sich mit besonderem Fleiße angelegen sein lassen, die von Schwegler ganz verkannnten, oft entstellten Spuren des Paulinismus überall nachzuweisen.

Die nächste Folge des aufgewiesenen Mangels ist die, daß es wenigstens von diesen Prämissen aus zu einer gemeinsamen Entwicklung nicht kommen kann. Von hier aus war nur Eine Entwicklung möglich, die nämlich, daß der Paulinismus, d. h. das Christenthum das Judenthristenthum, d. h. das Judenthum überwältigt, so gewiß in Christo selbst „das Thatsächliche über die Lehre hinausgreift.“ Soll es zu einer Entwicklung kommen, so müssen derselben noch andere Motive untergelegt werden.

In der That bleibt auch bei Ritschl alles das, was er im ersten Abschnitt von der Einheit beider Richtungen in Jesu selbst gesagt hat, ohne Einwirkung auf das Folgende. Zwar beginnt die Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs mit der Darstellung der neutralen Basis, die ihm mit dem Judenthristenthum gemeinsam ist, also auch hier ein neuer Versuch, die Einheit nachzuweisen. Allein diese neutrale Basis scheint uns

viel zu schwach, eine Entwicklung zu tragen. Es ist eigentlich nur ein gemeinsamer Hintergrund der mehr vorchristlich jüdischen als christlichen Anschauung und gemeinsame Einzelheiten, ohne daß diese organisch verbunden wären. Von da hebt auch die Entwicklung wirklich nicht an. Das eigentliche Motiv derselben sucht Ritschl vielmehr in den Mängeln des Paulinismus.

Schon die Achtung vor dem Christenthum der jüdisch gebildeten Apostel soll die Annahme absoluter Vollkommenheit und Lückenlosigkeit des Paulinismus im orthodoxen Sinne ausschließen. Unbeschadet der hohen Freiheit und Erhabenheit seines Standpunktes kann der Lehrbegriff des Apostels Paulus solche Seiten darbieten, welche eine einseitige Entwicklung seines Princips unumgänglich machten (S. 23). Den eigentlichen Mangel des Paulinismus sucht Ritschl nun in seiner Versöhnungslehre. Es soll sich bei Paulus eine doppelte, sich gegenseitig ausschließende Versöhnungslehre finden. Während nämlich das eine Mal der Gedanke ausgesprochen wird, daß durch den Tod Christi den Menschen der Tod erspart werde, wird das andere Mal die Gemeinschaft der Menschen mit Christo im Tode behauptet (S. 89). In der zweiten Versöhnungslehre findet sich aber, obwohl sie die specifisch paulinische ist, eine bedenkliche Lücke. Indem Paulus nämlich den Satz aufstellt, daß die Gläubigen mit Christo sterben, werden die Begriffe *σάος* und *θάνατος*, in deren Verhältniß zu einander die Person Christi und die Erfahrungen der Gläubigen zusammentreffen, auf beide nicht in demselben Sinne bezogen. Der Tod des Fleisches Christi findet im eigentlichen Sinne statt, der Tod des Fleisches der Gläubigen nur im bildlichen Sinne. So entsteht ein Schwanken und Widerspruch. Während in den Gläubigen die *σάος* durch den Tod vernichtet seyn sollte, ist sie doch noch vorhanden. Diesem Mangel gerade ist es zuzuschreiben, daß der ursprüngliche Charakter der paulinischen Lehre bei den Nachfolgern sogleich verloren ging (S. 95).

Sehen wir auch ganz davon ab, ob dieser vermeintliche Mangel der paulinischen Lehre wirklich vorhanden ist, was wir bestreiten müssen, ohne hier die Gründe darlegen zu können, so ist doch, wenn man auf den weiteren Fortgang der Darstellung

Ritschl's achtet, leicht zu erkennen, daß dieser Mangel nicht das eigentliche Motiv der weiteren Entwicklung ist. Denn obwohl das in dem zuletzt angeführten Satz behauptet wird, so legt Ritschl im weiteren Verlauf gar nicht das Gewicht auf diesen Satz, welches man erwarten sollte. Vielmehr tritt S. 281 ein ganz anderes Motiv der Veränderung auf, welche der Paulinismus erfährt, nämlich das Bedürfnis, das paulinische Princip zu der Gestalt einer allgemeinen Lebensnorm zu entwickeln, wobei dann zwei äußere Motive mitwirken, negativ die Schwierigkeit und Unpopularität der Paulinischen Dialektik, positiv der Einfluß der evangelischen Tradition oder der Lehre Jesu, von der ganz unabhängig der paulinische Lehrbegriff sich gestaltet hatte. Der Gang, den diese Veränderung nahm, war aber der, daß der Paulinische Satz von der Rechtfertigung aus dem Glauben immer mehr zurücktrat, auf die Werke dagegen immer mehr Gewicht gelegt wurde, so daß bei dem Ueberwiegen der *ἐντολή Χριστοῦ* der Glaube in das Vertrauen auf Gott zusammenschrumpfte, welches dem Verdienste der guten Werke nur begleitend zur Seite ging.

Wir müssen hier zunächst bezweifeln, daß das eine Entwicklung des Paulinismus genannt werden kann; es ist das vielmehr ein Aufgeben des Paulinismus, ein Aufnehmen von Fremdartigem, dem Paulinismus Widersprechendem. So sehr Ritschl das immer betont und nicht müde wird zu wiederholen, es sey das die Entwicklung des Paulinismus zu einer allgemeinen Lebensnorm, so bestimmt muß dem widersprochen werden, denn diese Lebensnorm ist nicht paulinisch, kann nun und nimmer aus dem Paulinismus sich entwickeln. Mithin kann auch das nicht als genügendes Motiv der Entwicklung gelten, es habe sich der Paulinismus zu einer solchen Lebensnorm umsetzen müssen, denn das hat er nach Ritschl ja gar nicht gethan; und da das bloß negative Moment, die Schwierigkeit und Unpopularität der Paulinischen Dialektik hier natürlich auch nicht ausreichen kann, so sehen wir uns auf das letzte der angeführten Motive als auf das eigentlich wirkende verwiesen, wir meinen den Einfluß der Tradition der Lehre Jesu, und man braucht in der That nur S. 292 ff. zu lesen, um zu erkennen, daß dieses Motiv für Ritschl das eigentlich wirkende ist. Erinnern wir uns jetzt aber, was Ritschl als Lehre Christi

ansieht, daß diese ihm noch ganz in alttestamentlichen gesetzlichen Anschauungen sich bewegt, nehmen wir hinzu, daß das Judenthenthum „auf dem Gehorsam gegen die ausdrückliche Lehre Jesu beruht“ — worauf kommt dann die Anschauung Ritschl's anders hinaus als auf ein Eindringen des Judenthums in den Paulinismus? Es ist die directe Umkehrung der Ansichten Schwegler's. Bei Schwegler ist der Ebjonitismus das sich Entwickelnde, der Paulinismus wirkt nur sollicitirend ein, bei Ritschl entwickelt sich umgekehrt der Paulinismus unter Sollicitationen des Judenthums. Bei Schwegler dringt der Paulinismus in den Ebjonitismus ein, bei Ritschl umgekehrt das Judenthumenthum in den Paulinismus. Das Endergebnis aber ist, worauf schon Baur *) aufmerksam gemacht hat, bei aller Umkehrung im Wesentlichen dasselbe, dieselbe äußerliche Vereinigung, bei Schwegler *πίστις καὶ ἔργα*, bei Ritschl Glaube und Werke.

Von hier aus läßt sich nun noch viel klarer übersehen, weshalb Ritschl's Streben eine Entwicklung zu gewinnen scheiterte und scheitern mußte. Es liegt auch hier wieder daran, daß ein einheitlicher Anfang fehlt. In Christo liegen die zwei Richtungen ebenso äußerlich zusammen, wie sie immerfort sich äußerlich bleiben und zuletzt sich äußerlich zusammenschließen. Indem Ritschl den Kanon verwirft, „daß das je Frühere das Niedere, das je Spätere das Höhere seyn müsse (S. 21)“, hat er eigentlich den Bann durchbrochen, in dem die Tübinger Geschichtsauffassung gefangen ist. Aber sofort geräth er wieder hinein, indem es nun doch wieder Mängel im Paulinismus, Mängel zuletzt in Christo selbst sind, mit denen er allein zu einer Entwicklung kommen zu können meint. Nur dadurch ist der Bann völlig zu brechen, nur dadurch auch zu einer wahren Entwicklung zu kommen, daß umgekehrt Christus selbst als das Höchste, als das Wunder geschaut wird. Nur der Wunderanfang ist hier ein wirklicher Anfang, von dem aus eine wirkliche Entwicklung möglich ist. Ritschl's Werk zeigt sich als die reifste Frucht der Tübinger Schule auch darin, daß es diesen ihren Grundmangel in dem Streben ihn zu vermeiden am tiefsten aufdeckt.

Doch ehe wir zu solchen allgemeinen Bemerkungen schreiten,

*) Vgl. Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 89.

müssen wir noch einige andere ebenfalls in etwas weiterem Sinne der Tübinger Schule angehörende Werke betrachten, welche eine der eben besprochenen entgegengesetzte Richtung befolgen.

Zwar des Meisters eigenes zusammenfassendes schon oft angeführtes Werk „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ steht in der Mitte zwischen beiden Fractionen seiner Schule. Baur konnte es natürlich nicht umgehen, sich mit seinen Schülern, namentlich mit Ritschl auseinanderzusetzen. Er thut das, indem er (S. 87 ff.) nachzuweisen sucht, daß Ritschl von Schwegler gar nicht in dem Maße abweicht, wie er selbst glaubt. Schon hieraus läßt sich Baur's Stellung zu Schwegler erschließen. Im Wesentlichen kehren bei ihm die Anschauungen Schwegler's wieder (die ja ursprünglich nur die Baur's selbst sind), nur im Einzelnen allerdings oft modificirt, durchweg tiefer begründet, nach allen Seiten hin abgerundet und schärfer durchgeführt als dort, Einzelheiten, auf die wir hier nicht genauer eingugehen haben.

Lassen wir, um uns davon noch mehr zu überzeugen, nur einen Augenblick den ersten Abschnitt, der „von dem Eintritt des Christenthums und dem Urchristenthum“ handelt und sich mit Jesu Person und Werk beschäftigt, bei Seite, so beginnt der zweite sofort mit Paulus, ganz wie bei Schwegler die Geschichte der christlichen Kirche erst mit diesem beginnt. Es ist das aber darin begründet, daß auch bei Baur das Christenthum in der That erst mit Paulus auftritt. Zwar verwahrt sich Baur ausdrücklich dagegen, daß er Paulus zum Stifter des Christenthums mache*), aber vergeblich, da seine eigene Darstellung diese Verwahrung wieder aufhebt. Denn was nach Baur das eigentlich Charakteristische im Paulinismus ist, der Universalismus (S. 44), das ist nach ihm ja auch die Grundidee des Christenthums überhaupt, die freie, über alles Aeußere, Zufällige, Particuläre erhabene Sittlichkeit (S. 31). Solch' Christenthum findet sich bei den Ur-aposteln, findet sich in der Gemeinde vor Paulus nicht. Die

*) S. 43: „Erst im Paulinismus ist es zum Bruche des christlichen Bewußtseyns mit dem Judenthum gekommen. Man verstehe dieß jedoch nicht so, wie wenn damit gesagt werden sollte, der eigentliche Stifter des Christenthums als eines principieell Neuen sey erst Paulus gewesen.“

Urapostel machen den Grundsatz der Beschneidung in seiner schlechthinigen Unbedingtheit für die messianische Gemeinde geltend“, sie sind noch zur Zeit des Apostelconcils „nicht über ihren jüdischen Particularismus hinweggekommen“ (S. 51), sie sind also, wenden wir nur Baur's eigene Definitionen an, Juden und nichts anderes. Erst mit Paulus „hebt sich der Particularismus zum Universalismus auf“, d. h. erst mit ihm erscheint das specifisch christliche Princip.

So wenig alle Verwahrungen Baur's seiner eigenen Darstellung gegenüber in Anschlag kommen können, eben so wenig vermag nun auch Alles, was Baur im ersten Abschnitte über die Einführung des Christenthums in die Welt, über Jesu Person und Lehre sagt, an diesem Ergebniss etwas zu ändern. Zwar auf den ersten Anblick könnte man meinen, die Darstellung beruhe auf einem ganz andern Grunde als die Schwegler's, der von Christo nur in einer Anmerkung zu reden für nothwendig erachtet, allein genauer betrachtet ist dem doch nicht so. Beginnt Baur den zweiten Abschnitt mit dem Sage, „es liege zwischen dem Tode und der Auferstehung Jesu ein so tiefes undurchdringliches Dunkel, daß man nach einem so gewaltsam zerrissenen und so wundervoll wieder hergestellten Zusammenhange sich gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sehe“ (S. 41); so stehen die beiden Abschnitte seiner Geschichtserzählung in einem analogen Verhältnisse zu einander; es liegt auch eine tiefe Kluft dazwischen, und man sieht sich in der That auf einen ganz neuen Schauplatz versetzt. Sagt Schwegler ausdrücklich, man dürfe von den Aposteln keinen Rückschluß auf Christus selbst machen, muthet er uns zu, das Unbegreifliche begreiflich zu finden, daß Christus lebt, lehrt, wirkt und das alles hat gar keinen Einfluß auf seine Jünger, sie sind und bleiben Juden, aber plötzlich taucht dieselbe Idee, die schon in Christo aufgetreten zu seyn scheint, ganz unabhängig in Paulus wieder auf — so ist es bei Baur thatsächlich ganz eben so. Ist Christus wirklich der gewesen, als den ihn Baur darstellt, hat er so gelehrt, so das specifisch christliche Princip ausgesprochen, dann können seine unmittelbaren Jünger nicht die starren Judaisten gewesen seyn, die uns Baur vorführt, und umgekehrt haben die Urapostel so durchaus judaistisch

gedacht und gewirkt, so kann Christus nicht derartig gewirkt und gelehrt haben. Das eine schließt das andere mit Nothwendigkeit aus, und mag Baur darin etwas vor Schwegler voraus haben, daß er doch überhaupt auf Christum und sein Werk eingeht, für seine fernere Darstellung bleibt das ohne Einfluß, weil zwischen dem Leben und Wirken Christi und dem seiner Jünger keine Verbindung besteht.

Wie die Grundlagen dieselben sind, so stimmt auch die Ausführung, abgesehen von einzelnen Modificationen, die für das Ganze wenig austragen, mit der Schwegler's überein. Mit dem Paulinismus dringt auch bei Baur das Christenthum erst in das Judenthüm ein. Zuerst schließen sich beide Richtungen auf's schroffste gegen einander ab; selbst die persönliche Theilung des Missionsgebietes enthält noch der Einheit zu viel und wird wieder aufgehoben. Dann gibt plötzlich das Judenthüm die Beschneidung und damit sich selbst im Princip auf (S. 92), und thut damit den ersten Schritt zur Annäherung. Weshalb? dafür weiß auch Baur als Motiv nur die großen Fortschritte der Heidenbekehrung ohne Beschneidung anzugeben. Darnach mußte es den Judenthümern unmöglich erscheinen, auf etwas zu beharren, was nun einmal durch alles indeß unter den Heidenchristen Geschehene unhaltbar geworden war. Wir müssen auch hier mit Rückweisung auf die oben gegebene Erörterung wiederholen, wie ungenügend diese Motivirung ist. Galt den ältesten Christen die Beschneidung als schlechthin nothwendig zum Christenthüm, wie sollte sie irgend die Ausdehnung des Heidenchristenthüms ohne Beschneidung, das sie dann ja gar nicht einmal als Christenthüm anerkannten, haben bewegen können, ihren Grundsatz sofort aufzugeben? Dazu kommt, daß wir uns die Heidenchristen nicht etwa als Pauliner oder nur ihrer Mehrzahl nach paulinisch gefürnt denken dürfen, denn in diesem Falle wäre eine derartige Unterdrückung des Paulinismus, wie sie Baur annimmt, völlig unbegreiflich; dann ist aber noch schwerer abzusehen, weshalb die herrschende Partei durch die Ausbreitung des Christenthüms unter den Heiden bewogen seyn sollte, sich selbst plötzlich aufzugeben. Freilich noch ungenügender ist die ganze Entwicklung motivirt, in die nun seinerseits auch der

Paulinismus eingeht. Die Fragen, die sich auch hier wieder aufdrängen: weshalb geht denn der Paulinismus in diese Transactionen ein? was bewegt auch den, sich in seinen Grundprincipien aufzugeben? bleiben bei Baur völlig unbeantwortet.

So stimmt Baur's Werk nach seinen Grundzügen durchweg mit dem Schwegler's überein. Ein wirklicher Fortschritt über diesen hinaus, wie wir ihn bei Planck, Köstlin, Ritschl fanden und ihn nur nach einer andern Seite hin auch bei Hilgenfeld und Volkmar finden werden, ist nicht da. Während die von ihm ausgehende Schule schon in einen Zerfallsproceß eingegangen ist, nach rechts und links schon die Elemente sich scheiden, hat der Meister noch einmal die ursprüngliche Ansicht in correcter Weise, in abgerundeter, man mag gewiß sagen vollendeter Darstellung gegeben. Sein Werk ist ohne Zweifel die gediegenste Darstellung der Tübinger Geschichtsanschauung, die einer späteren Zeit, wenn die Einzelarbeiten, die als Stufen gedient haben, um zu dieser Höhe hinaanzukommen, schon mehr der Vergessenheit anheim gefallen seyn werden, als die eigentliche Quelle dienen wird; aber man kann sich des Gefühls nicht erwehren, daß diese Geschichtsauffassung, die in Schwegler jugendfrisch und fest auftritt, bereits eine veraltete war, als sie Baur klar und ruhig, abgerundet und allseitig durchgeführt hinstellte. Einen tiefer gehenden Einfluß hat das Werk deßhalb schwerlich geübt, den Zerfallsproceß der Schule eher beschleunigt, als aufgehalten. Während auf der einen Seite Ritschl, obwohl von den Anschauungen der Tübinger Schule ausgehend, diese immer tiefer überwunden hat, die wirklichen Ergebnisse derselben hinüberleitend in die ältere Ansicht, sind auf der andern Seite Hilgenfeld und Volkmar mehr oder weniger ebenfalls über Baur, von dem sie ausgingen, hinausgegangen und haben Consequenzen gezogen, die der Meister wohl nicht geahnt, die er jetzt entschieden verwirft.

Hilgenfeld hat zwar eine zusammenhängende Darstellung seiner Anschauung von dem Entwicklungsgange der apostolischen und nachapostolischen Zeit nur in der kleinen Schrift gegeben, mit der er in den zwischen Hase und Baur entstandenen Streit eingegriffen hat*), und diese Darstellung ist eine nur skizzenhafte,

*) „Das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungs-

allein er hat derselben eine ganze Reihe von Monographien vorausgeschickt, die sich über fast alle wichtigern Fragen der ersten zwei Jahrhunderte erstrecken und die, wo es erforderlich ist, jener Skizze zur Ergänzung dienen können. Es gehört zu Hilgenfeld's Eigenthümlichkeiten, daß er seine Abweichungen von Baur und den sonst gewöhnlichen Ansichten der Tübinger Schule gern möglichst stark hervorhebt. Obwohl er anerkennt, seinen Ausgangspunkt von Baur genommen zu haben*), möchte er nicht eigentlich zur „Tübinger Schule“ gezählt werden**). Ohne Zweifel weicht er auch in vielen Punkten ab, und Niemand wird ihm das Verdienst absprechen können, in einzelnen Fragen wesentlich dazu beigetragen zu haben, daß innerhalb der Tübinger Schule selbst andere Ansichten zur Geltung gekommen sind. Im Allgemeinen ist Hilgenfeld, was die apostolische Zeit anlangt, den orthodoxen Ansichten (um sie einmal kurz so zu nennen) wieder näher getreten. Nicht nur werden die Evangelien durchweg früher angesetzt***), wesentlich noch weicht er ab, indem er den Marcus vor Lucas setzt, wie er in Bezug auf den letzteren das Verdienst hat, mit Volkmar zusammen die Baur-Ritschl'sche Hypothese des UrLucas-Marcion vernichtet zu haben. Von den kleineren Paulinischen Briefen erkennt Hilgenfeld den 1. Thessalonicherbrief und die Briefe an Philemon und die Philipper wieder als acht an†); auch Röm. 15. 16 wird wieder aufgenommen. Bedeutungsvoller noch als solche einzelne Abweichungen ist der Umstand, daß der Gegensatz zwischen Judenthumb und Paulinismus weit milder auftritt. Die römische Gemeinde besteht nicht mehr aus strengen Judenthumben, sondern der Mehrzahl nach aus „Heidenchristen, unter welchen gleichwohl eine judenthumbliche Gesinnung verbreitet war††).“ Der Gegensatz der beiden Richtungen ist

ganges mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der Herren DD. Hase und v. Baur. Jena 1855.“

*) a. a. S. S. 20.

**) Ebendas. S. 16.

***) Das älteste Matthäusevangelium legt H. schon um 60, das Marcus-evangelium noch in's 1. Jahrh.

†) a. a. D. S. 54.

††) a. a. D. S. 61.

nicht von Anfang an ein so Schroffer, ausschließender, wenigstens nicht zwischen Paulus und den Uraposteln, von denen Hilgenfeld doch die eingedrungenen falschen Brüder wieder bestimmt unterscheidet, er wird es eigentlich erst durch den Conflict zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, auf den Hilgenfeld das größte Gewicht legt. Durch diesen Auftritt ward der Kampf zwischen Paulinismus und Judenthum erst „eröffnet“; da „hat Paulus dem ganzen Judenthum den Fehdehandschuh hingeworfen“; „von nun an erkannte die judenchristliche Richtung in Paulus ihren Todfeind *).“ Allein trotz diesen Abweichungen und Milderungen ist die Grundanschauung der Tübinger Schule von dem Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenthum als dem treibenden Motiv der Entwicklung des zweiten Jahrhunderts auch die Hilgenfeld's. Unversöhnt nehmen wir auch hier die Gegensätze mit in's zweite Jahrhundert hinüber, und mögen auch die Parteien etwas anders gruppiert werden, die Ausgleichung etwas anders verlaufen, deshalb den einzelnen literarischen Producten andere Stellen in der Entwicklung angewiesen werden, so bleibt es doch im Wesentlichen bei der bisherigen Anschauung **).

Erst in der Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters tritt nun bei Hilgenfeld eine wesentlich neue Anschauung auf. Eine der größten Schwächen der Tübinger Geschichtsanschauung besteht, wie wir oben nachgewiesen zu haben glauben, darin, daß sie auf die Frage, was denn endlich die so schroff entgegengesetzten Richtungen der ältesten Kirche zur Einheit getrieben habe, keine genügende Antwort zu geben im Stande ist. Da glaubt Hilgen-

*) a. a. O. S. 65. 59.

**) Anders würde es sich freilich verhalten, wenn mit den letzten Betrachtungen des II. Abschnittes, namentlich mit dem Schlusssatze, wonach „der Realismus der Urapostel und der Idealismus des Apostels der Heiden die beiden sich ergänzenden Gestaltungen sind, in welchen sich die Macht des Christenthums zuerst offenbarte“ — wenn mit diesem Satze, in dem allerdings die Ueberwindung der Tübinger Schule liegt, voller Ernst gemacht würde. Dazu würden freilich die Kategorien „Idealismus“ und „Realismus“ ebensowenig ausreichen wie die vorausgehenden Bestimmungen über das Wesen des Judenthums und des Paulinismus, wonach jenes auf dem Princip der Auctorität, dieser auf dem Princip der Freiheit beruht.

feld nun ein ausreichendes Motiv in dem Auftreten der Gnosis gefunden zu haben*). Diese Behauptung ist zwar an sich nichts weniger als neu, da es im Gegentheil als allgemein anerkannt betrachtet werden darf, daß das Auftreten der Gnosis zur Bildung der altkatholischen Kirche mitgewirkt habe; neu ist nur der Grad, in welchem Hilgenfeld die Gnosis nicht bloß negativ, sondern positiv eingreifen läßt.

Dazu bedurfte es aber als Grundlage zunächst einer andern Betrachtung der Gnosis selbst. Je weniger die Gnosis selbst christliche Elemente in sich hat, je mehr sie ein dem Christenthum fremdes, sich ihm mit Entlehnung einzelner Momente nur äußerlich anschließendes ist, desto weniger tief vermag sie offenbar in die Entwicklung des Christenthums einzugreifen. Soll ihr Einfluß ein tiefer gehender seyn, so muß ihr auch ein in höherem Maße christlicher Charakter beigelegt werden. Dahin hatte sich schon früher Hilgenfeld's Bestreben gerichtet**) und auch in seiner Polemik gegen Baur ist es ihm besonders um die Anerkennung der Gnosis „in ihrer tief christlichen Bedeutung“ zu thun***). Diese findet er aber darin, daß die Grundlehre der Gnosis, die Lehre vom Demiurg nur „der metaphysische Ausdruck für das Neue und Absolute der christlichen Religion ist.“ Die Gnosis ist „der erste Versuch einer vom christlichen Princip aus durchgeführten Weltanschauung†).“

Aus dieser tief christlichen Bedeutung der Gnosis erklärt sich nun der große und nachhaltige Einfluß, den sie auf den Entwicklungsgang des Christenthums im zweiten Jahrhundert ausgeübt hat. Derselbe ist aber ein doppelter. Einmal nämlich trieb sie, beiden Richtungen, dem Judenthume und dem Paulinismus gleich gefährlich und gleich verhaßt, diese zur Einigung. So fern sie sich im Uebrigen auch noch standen, so fielen sie nun im Anschluß an die durch die bischöfliche Monarchie sich gestaltende katholische Kirche zusammen. Die Einigung wurde zunächst

*) Vgl. a. a. O. S. 88 ff.

**) Vgl. das Evangelium und die Briefe Johannis (Halle 1849) S. 65 ff.
— Die apostolischen Väter (Halle 1853) S. 243 ff.

***) Das Urchristenthum S. 81.

†) Ebendas. S. 100. 102.

auf praktischem Gebiete vollzogen, mußte dann aber auch dogmatisch durch eine gemeinsame Kirchenlehre verwirklicht werden. Eine solche gemeinsame Dogmatik hatte man zwar in gewissem Sinne schon, indem man sich an das Allgemeine der apostolischen Lehre hielt und über die Unterschiede des Apostels Paulus und der Urapostel hinweg sah. Allein hätte man sich hierauf beschränkt, so würde man weder die inneren Gegensätze wirklich versöhnt, noch die außerhalb der katholischen Einigung stehende Gnosis überwunden haben, welche jedenfalls den Vorzug einer umfassenden vom christlichen Princip ausgehenden Weltanschauung behalten haben würde. Das alles wurde aber erreicht, indem nun die Gnosis auch positiv in die Bildung der Kirchenlehre eingriff, indem von ihr aus nun ein dritter Entwicklungszug (neben Judenthumb und Paulinismus) in die katholische Einigung ausmündete, durch welchen auch das Wahre der Gnosis, der universelle Gesichtskreis einer christlichen Weltansicht in die katholische Kirche übergang *). Das ist geschehen im vierten Evangelium, welches nach Hilgenfeld als ein Erzeugniß der Gnosis zu betrachten ist. Das johanneische Evangelium bezeichnet den Wendepunkt, auf welchem ebenso wohl das Wahre und der geistige Gehalt der Gnosis in die katholische Kirche übergang, als auch die Abstreifung und Ueberwindung ihrer dualistischen Einseitigkeit eingeleitet ward **).

Es hat allerdings auf den ersten Anblick etwas Ueberraschendes und Auffallendes, wenn Hilgenfeld, der im Uebrigen die Baur'schen Anschauungen durchweg gemildert, nun auf einmal weit über das Neueste hinausgeht, was die ältere Tübinger Schule aufgestellt hat, indem er das vierte Evangelium, das rechte zarte Hauptevangelium zu einem gnostischen Producte stempelt, voll gnostischer Lehren von Gotteskindschaft und Teufelskindschaft, ja von einem Vater des Teufels, durch und durch getragen von dualistischen Anschauungen. Dieses Auffallende hat auch wohl Hase ***)) dazu getrieben, seine Verwunderung darüber auszusprechen, daß Hilgenfeld immer noch an dieser seltsamen

*) Ebendas. S. 116.

**) Ebendas. S. 134.

***) Die Tübinger Schule, S. 50.

Ansicht festhalte, die Gase, wie es scheint, für eine bloße einzelne Uebertreibung hält. Dennoch scheint uns beides wohl zusammen zu stimmen. Die ältere Tüb. Schule hat die Grundrichtungen der ältesten Kirche in einen so schroffen Gegensatz zu einander gestellt, daß es ihr unmöglich wird, sie nachher wieder zu einen. Die dazu angewandten Kräfte reichten nicht aus. Hilgenfeld mildert nun einerseits diesen Gegensatz, andererseits setzt er eine neue Kraft in Bewegung, die Gnosis. Wollte es bisher nicht gelingen, Judenthum und Paulinismus zu einer mehr als äußerlichen Einigung zu bringen, so fügt Hilgenfeld jetzt eine dritte Richtung hinzu, um die Amalgamirung der beiden ersten zu Stande zu bringen. Erst durch diese sind „die inneren Gegensätze wirklich versöhnt“, die Einigung dogmatisch verwirklicht, eine gemeinsame Kirchenlehre hergestellt. Leider hat Hilgenfeld nicht im Einzelnen dargestellt, wie diese Versöhnung zu Stande gekommen ist, noch weniger, wie nun aus den drei zusammengeschlossenen Entwicklungszügen die katholische Kirchenlehre entstanden ist, wir können deshalb auch nicht im Einzelnen darüber urtheilen, sondern müssen uns, bis Hilgenfeld den Beweis liefert, damit begnügen, einen solchen Proceß an sich für unmöglich, schon dem Antignosticismus der Vertreter des Alt-Katholicismus gegenüber für undenkbar zu erklären, noch ganz abgesehen von der Auffassung, die dem Evangelio Johannis zu Theil wird. Nur davon müssen wir Act nehmen, daß auch die Ergänzung, welche Hilgenfeld der Tübinger Geschichtsauffassung angedeihen läßt, ebenso wie ihrerseits die von Pland, Köstlin und Ritschl versuchten Correcturen deren Unhaltbarkeit verräth. Sie zeigt auf's Klarste, daß die bisher in Bewegung gesetzten Factoren nicht ausreichen, uns die Entstehung der Kirche begreiflich zu machen. Deshalb muß dieselbe noch weiter hinausgeschoben, der Kreis, aus dem die Elemente zusammenfließen, noch mehr erweitert werden. Die Gnosis wird noch neben Judenthum und Paulinismus hereingezogen, ja sie wirkt in einer Weise ein, daß man kaum umhin kann, ihr einen noch größeren Antheil an der Entstehung des Alt-Katholicismus zuzuschreiben, als jenen beiden Richtungen. Ist sie doch der erste Versuch einer vom christlichen Princip aus durchgeführten Weltanschauung, ist mit ihr doch erst der universelle Gesichtskreis

einer christlichen Weltansicht in die katholische Kirche übergegangen.

Doch um die Stellung Hilgenfeld's und überhaupt die neuesten Ausläufer und, wie es scheint, letzten Consequenzen der Tübinger Schule recht zu erfassen, müssen wir jetzt wieder einen Blick auf die Evangelienfrage werfen. Die Auffassung des Johannes-Evangeliums bildet ohne Zweifel den Kernpunkt der ganzen Anschauung Hilgenfeld's, diese hängt aber wieder auf's Engste mit der Wendung zusammen, die er der Evangelienfrage überhaupt gegeben hat. Es ist unzweifelhaft ein richtiges Gefühl von Hilgenfeld, wenn er hier seine eigenthümlichen Verdienste sieht, während es uns fast unbegreiflich wird, wie Hase und auch Baur die Ansicht Hilgenfeld's vom vierten Evangelium mehr nur als eine einzelne Uebertreibung ansehen können.

Wir haben oben gesehen, wie Baur, vom Evangelio Johannis ausgehend, seine tendenzkritische Ansicht von den Evangelien entwickelte. Dadurch war die dogmatische Tendenz so sehr zum Mittel- und Zielpunkt aller Untersuchungen geworden, daß darüber alle andern Fragen, namentlich die literarhistorische, welche in früheren Zeiten, zur Zeit des Eichhorn'schen Urevangeliums, die Alles absorbirende gewesen war, unbeantwortet blieben. Die Erkenntniß der doctrinellen Tendenz, so kritisiert Köstlin, um neben das Hilgenfeld's noch ein anderes Urtheil zu stellen, die Baur'sche Ansicht, führt uns noch nicht in das literarische Verhältniß der Evangelien hinein. Sie gibt uns zwar einen Anhaltspunkt dafür, welchen Kreisen wir sie im Allgemeinen zuzuweisen haben, aber sie läßt uns in Bezug auf das Nähere ihrer Abfassung, ihrer Quellen und namentlich ihrer Zeit noch ganz in Ungewißheit*). Die dogmatische Tendenz war doch auch nach Baur's Ansichten nicht absolut schöpferisch aufgetreten; sondern hatte sich an einem gegebenen Stoffe bethätigt. Damit war aber die Aufgabe erwachsen, zu zeigen, wie weit der gegebene Stoff, wie weit der Einfluß der Tendenz reiche. Diese Aufgabe hatte Baur kaum

*) Köstlin: Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. Stuttgart 1853. S. 2. Vgl. damit das ganz ähnliche Urtheil Hilgenfeld's: Die Evangelien (Leipzig 1854) S. 82.

angerührt. Wie weit der ursprüngliche historische Kern der Evangelien gehe, wie weit die einem jeden einzelnen Evangelio zu Grunde liegenden Quellen reichen, damit alle literarhistorischen Fragen — das Alles war bei Baur in Dunkelheit geblieben oder doch in nebelhafter Unbestimmtheit gelassen.

Am fühlbarsten mußte dieser Mangel bei dem Evangelio werden, von dem Baur ausgegangen war und auf dessen Analyse seine ganze Theorie sich stützte, dem vierten. Allerdings hatte Baur dargethan, daß in diesem Evangelio alles Historische unter einen ideellen Gesichtspunkt tritt, aber „eine bestimmte Erkenntniß“, so deckt Hilgenfeld in seiner Schrift über das Johannesevangelium die Mängel der bisherigen Kritik auf, „derjenigen Gestalt des dogmatischen Bewußtseyns, von welcher eine solche Darstellung der evangelischen Geschichte allein ausgehen konnte“, war nicht gewonnen. „Es ist die fernere Aufgabe, diese Schrift nach ihrer dogmatischen Bedeutung, nach ihrer dogmenhistorischen Stellung allseitig zu würdigen.“ „Es muß auf dem Gebiete der Dogmengeschichte diejenige Gestalt und Periode des dogmatischen Bewußtseyns aufgesucht werden, aus welcher das Evangelium hervorgegangen ist“ *). Das thut Hilgenfeld und kommt da zu dem Resultate, daß der dogmatische Standpunkt des Evangeliums „im Wesentlichen den Uebergang von der Valentinianischen zur Marcionitischen Gnosis repräsentirt“ **).

Dabei bleibt nun Hilgenfeld nicht stehen. Dasselbe, was er für das vierte Evangelium geleistet hat, sucht er nun auch für die übrigen Evangelien zu leisten. Er will überhaupt auf diese Weise die tendenzkritische Auffassung zur literarhistorischen fortbilden, indem er den stetigen Fortschritt der Evangelienbildung darzustellen sich bemüht, deren letzten Abschluß das Johannesevangelium bildet.

Der weitere Fortgang dieser Kritik knüpft sich nun naturgemäß an das Marcusevangelium, denn von der Ansicht, die man in Bezug auf dieses gewinnt, wird es immer abhängen,

*) a. a. O. S. 17 ff.

**) a. a. O. S. 320. Außerdem erkennt H. in der Idee des Paraklets ein Element des Montanismus. Darüber können wir aber unserm Zwecke nach hinwegsehen.

welche Vorstellung man sich von dem Gange macht, den die Evangelienliteratur genommen. Nach Baur und den älteren Tübingern ist Marcus der jüngste unter den Synoptikern, der Epitomator des Matthäus und Lucas mit dem Charakter farbloser Neutralität. Diese Ansicht hängt, wie wohl nicht erst dargelegt zu werden braucht, aufs Engste mit der ganzen Geschichtsanschauung der alten Tübinger Schule zusammen. Weisse hat Recht, wenn er sagt, Baur kämpfe *pro aris et focis*, wenn er die Epitomations-Hypothese vertheidigt. Hier liegt aber auch die Achillesferse der Tübinger Evangelien-Kritik. So lange Marcus, der letzte der Synoptiker, ein bloßer Auszug ist, so lange kann es zu einem „stetigen Fortschritt der Evangelienbildung“ nicht kommen. Von Marcus zu Johannes ist dann ein Sprung, und ein um so größerer, je mehr man bei Marcus die Farblosigkeit der doctrinellen Tendenz, bei Johannes das Ueberwiegen derselben betont. Erscheint bei Marcus die doctrinelle Tendenz, verglichen mit Lucas und Matthäus, schon so schwach, daß sie sich eigentlich nur im Aufnehmen des Gegebenen im Auszuge bethätigt, so ist sie dagegen bei Johannes, der doch auf Marcus folgen soll, so stark, daß sie selbst die des Matthäus und Lucas an Energie übertrifft und geradezu schöpferisch auftritt. Nur indem uns Baur in Ungewißheit darüber läßt, wie weit eigentlich die schriftstellerische Thätigkeit der Evangelisten geht, wie weit sie durch den gegebenen Stoff gebunden sind, wie weit sie ihn umbilden, beziehungsweise neu schaffen, kann diese Kluft einigermaßen verdeckt werden, die den Marcus von Johannes trennt. Jeder Versuch aber, hier festere Bestimmungen zu gewinnen, wird dazu treiben müssen, dem Marcus eine andere Stelle anzuweisen.

So ist es in der That geschehen. Hilgenfeld, der das Marcusevangelium zuerst monographisch behandelte*), stellt es zwischen Matthäus und Lucas. Nach Köstlin ist es das die sämmtliche Evangelienbildung vermittelnde Glied, in seiner jetzigen Gestalt zwar das jüngste, nach seiner Grundgestalt aber als Ur-Marcus das älteste. Volkmar endlich, auf den wir gleich ein-

*) Das Marcusevangelium, nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelienliteratur, seinem Ursprung und Charakter dargestellt. Leipzig 1850. — Vgl. Theol. Jahrb. 1852. Heft 1. 2.

gehen werden, macht den Marcus auch in seiner jetzigen Gestalt zum Urevangelisten.

Schon von hier aus kann man das Verhältniß der drei Kritiker ansehen. Alle drei streben sie aus der Baur'schen Unbestimmtheit herauszukommen, die beiden in der Evangelienbildung wirkenden Momente Stoff und Tendenz gegen einander fester abzugrenzen. Dabei legt Köstlin wieder größeres Gewicht auf die Quellen und läßt die Tendenz schwächer werden und zurücktreten, Volkmar im Gegentheil schärft die Tendenz bis dahin, daß sie schöpferisch wird. Hilgenfeld geht einen Mittelweg. Hinsichtlich der synoptischen Evangelien läßt auch er wie Köstlin die Tendenz mehr zurücktreten, und den Proceß der Evangelienbildung von einem viel größeren historischen Kern ausgehen. Dagegen nimmt nun nach Hilgenfeld die Tendenz immer zu, greift Schritt um Schritt tiefer ein; Matthäus, Marcus, Lucas bilden eine Stufenfolge der wachsenden Tendenz; bis diese im vierten Evangelio von gnostischen Anschauungen getragen, geradezu neubildend, ideelle Geschichte schaffend auftritt. So ist nun keine Kluft mehr zwischen den Synoptikern und Johannes, es ist ein „stetiger Fortschritt der Evangelienbildung“ gewonnen. Nun ist es aber auch wohl klar, daß die Auffassung des vierten Evangeliums von Seiten Hilgenfeld's, fern davon eine vereinzelte Uebertreibung zu seyn, vielmehr den Nerv seiner ganzen Auffassung bildet. Und wie man leicht erkennt, daß Köstlin's Evangelientheorie mit seiner oben dargestellten Geschichtsauffassung zusammenstimmt, so ist dasselbe auch bei Hilgenfeld der Fall. Es ist eine eigenthümliche Mittelstellung, die derselbe einnimmt. Nach der einen Seite hin der orthodoxen Ansicht mehr sich nähernd, wie er denn das auch gern hervorhebt, gern davon redet, seine Kritik solle die Wunden heilen, welche die Baur'sche geschlagen, so geht er nach der andern noch weit über Baur hinaus. Wie er im apostolischen Zeitalter die Baur'schen Behauptungen wesentlich mildert, um sie im nachapostolischen zu überbieten, ganz ähnlich wird die Tendenz bezüglich der Synoptiker gemildert, um beim vierten Evangelio bis zur Behauptung des gnostischen Ursprungs überspannt zu werden. In beider Hinsicht verfolgt Hilgenfeld aber den Zweck, eine Entwicklung zu gewinnen und den Sprung wegzuschaffen, der bei Baur eben-

sowohl zwischen der Zeit intensiver Spannung der Gegensätze des Judenthums und des Paulinismus und ihrer Ausgleichung, als zwischen Marcus und Johannes liegt.

Aber noch in anderer und gewiß consequenterer Weise konnte ein stetiger Fortschritt in der Evangelienbildung erreicht werden. Ist Johannes ein schöpferischer Evangelist, der seine gnostischen Anschauungen auf Grund des in den Synoptikern gegebenen Stoffes in ideeller Geschichte darlegte, ist also das vierte Evangelium nicht Geschichte, sondern Lehrschrift in Form der Geschichte, weshalb nicht auch Lucas, nicht auch Matthäus und Marcus? So erst sind sie völlig gleichartig, während bei Hilgenfeld noch ein solcher Unterschied bleibt, daß das Evangelium Matthäi und das vierte Evangelium kaum einer Schriftklasse angehören, jenes eine historische, dieses eine Lehrschrift. Volkmar*) hat in der That den Schritt gethan, den wir andeuteten und die Consequenzen gezogen.

Die Evangelien sind Tendenz=Epen, das ist der Grundgedanke Volkmar's. Sie enthalten (und zwar nicht bloß das vierte, sondern auch die Synoptiker, die jetzt dem Johannes ihrem Wesen nach gleichgestellt werden) nicht wirkliche, sondern ideelle Geschichte, nicht eine Biographie des Herrn, sondern die Geschichte seiner Gemeinde, ihrer Erfahrungen, ihrer Leiden und Freuden in Form einer Geschichte Jesu, ihre Parteistreitigkeiten, ihre Lehranschauungen in geschichtlicher Form, in Lehrbildern. Wir würden uns an dem innersten Willen der Evangelisten versündigen, wollten wir an äußere empirische Geschichte denken. Als die Reaction gegen Paulus, die er im Leben immer siegreich zurückgeschlagen, seit seinem Tode in desto größerem Wachsen begriffen, in der Apokalypse (68 - 69) zur höchsten Blüthe kam, als aber bald darauf die unter Vespasian und Titus eintretenden Ereignisse die Hoffnungen des Buchs unerfüllt ließen und so ein Rückschlag eintrat, da unternahm es ein Pauliner, ein „paulinisch christliches Epos“ zu schreiben „von der schon in Wahrheit erschienenen, durch Paulus

*) Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Von Dr. Gustav Volkmar, Leipzig 1857. — Vgl. meine Anzeige in den Göt. Gel. Anz. 1857. St. 172 ff.

bewährten Herrlichkeit, die nun geschaut ward in der ersten Erscheinung Christi." „Die Elemente dieses epischen Gemäldes bestehen einfach in der gesammten christlichen Erfahrung von den ersten Zeiten an bis auf die Zeiten des Verfassers, also aus wirklicher Ueberlieferung aus der Urzeit des Christenthums und aus alle dem, was sich in der christlichen Gemeinde, im Besondern auch im Leben und Wirken des Apostels durch das Wirken des Auferstandenen Großes ereignet hat." Dieses Ur-Evangelium, das uns im s.g. Marcusevangelium fast rein erhalten ist, geht nun in eine Reihe von Neubildungen ein, die alle nur die weitere Geschichte der Gemeinde darstellen. Eine neue Reaction des Judenthums bringt judaisische Bearbeitungen und eine im stärksten Sinne antipaulinische Ergänzung „die Predigt Petri", in der Paulus als Simon Magus auf's Gehässigste geschildert wird. Dem setzt ein entschiedener, fortgeschrittener Pauliner eine Bearbeitung des Evangeliums und eine neue Apostelgeschichte entgegen, dem Epos die Vorgeschichte, „das lieblichste und sinnigste Idyll" vorausschickend, das Ganze im Sinne des fortgeschrittenen Paulinismus umbildend. Das neue Evangelium (es ist, wie man sieht, das nach Lucas genannte) machte aber kein Glück, da es zu einseitig war. Es bedurfte einer Vermittelung. Diese übernahm ein schriftgelehrter Judaist, indem er wesentlich auf das ursprüngliche Evangelium zurückging, dieses mit dem Ausprechendsten aus dem neuen paulinischen Werke ausstattete, aber auch die Hauptschlagworte aus dem Judaistenevangelium herübernahm. Dieses „vereinigende" „Evangelium der Erfüllung", später nach Matthäus genannt, ist die erste Evangelienharmonie, eine Composition und Combination der beiden vorausgegangenen Evangelien mit vermittelnder Tendenz. Endlich die höchste Höhe der Evangelienentwicklung wird erst nach dem Auftreten der Gnosis und des Montanismus im vierten Evangelio erreicht. Unmittelbar veranlaßt durch den Passahstreit unternahm dieses Evangelium den absoluten Kampf gegen das die Gnosis ausschließende, das Licht hassende, das in seiner ganzen Aeußerlichkeit knechtische und knechtende Judenthum, d. h. Judenthum. Es ist das „Propheten-Evangelium der wahren Gnosis."

Es ist auch das ein Zeichen der Auflösung in der Tübinger

Schule, daß jetzt nicht bloß Elemente sich scheiden, die früher zusammengingen, sondern namentlich auch, daß jetzt so seltsame Combinationen früher feindlicher Richtungen auftreten, wie bei Volkmar. Dieser bezeichnet selbst seine Ansicht als eine Combination von Bruno Bauer und Baur. Br. Bauer's schöpferischer Urevangelist lebt als Tendenzdichter wieder auf. Volkmar schließt sich an die ganze Reihe von Evangelienkritikern, welche bisher den schärfsten Gegensatz gegen die Traditionshypothese bildeten, Wilke, Weiße, Bruno Bauer an und leitet diese Reihe in die Tübinger Geschichtsanschauung über. Von ihnen entnimmt er die Ansicht von dem formalen Verhältniß der Evangelien zu einander, ihnen entlehnt er die Anschauung, wornach die Evangelien bewußte schriftstellerische Producte der Einzelnen sind und diese Form füllt er dann mit dem von Baur entlehnten Inhalte. Wo Bruno Bauer nur einige dürre Abstractionen hat, da tritt bei Volkmar der ganze Parteikampf, den die Tübinger Schule im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter aufgefunden hat, als bewegende und erfüllende Macht ein. Das Persönliche spielt bei Volkmar wieder eine ganz andere Rolle als bei Baur. Es sind nicht bloß die Ideen, die Richtungen, die sich bestreiten, Person steht gegen Person; die einzelne Persönlichkeit dichtet das Epos, eine andere bearbeitet es; persönliche Leidenschaft hat an der Arbeit den größten Antheil, persönliche Erlebnisse bilden ihren Inhalt. Gehässigkeiten gegen Personen, Persiflagen der Judenapostel und des Paulus werden verblümt in dem Epos erzählt*). Da-

*) In dieser Beziehung ist Volkmar (auch eine von den seltsamen Combinationen) dem i. g. „Sächsischen Anonymus“ („die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander, Leipzig 1845“) verwandt, der wie ein neckisches Schatten- und Zerrbild der Tübinger Schule zur Seite geht, deßhalb auch von Baur mit solchem Eifer bekämpft ist (vgl. den Aufsatz des Anonymus „Kirche der Gegenwart, IV. H. 6. 7. und Baur's Entgegnung „Zur neutestamentlichen Kritik.“ Theol. Jahrb. 1849. Heft 3. 4). Der Anonymus läßt einerseits auch die Evangelien namentlich das Evangelium Lucä nach seiner Ansicht eigentlich Pauli) aus dem Gegensatz des Paulus und Petrus entstehen, andererseits aber hält er an dem apostolischen Ursprung der Evangelien fest. So wird der Gegensatz ein rein persönlicher; die Evangelien entstehen aus kleinlicher, persönlicher Animosität der Apostel, sind dazu auch voll von verdeckten Anspielungen, Ausfällen, Seitenhieben jeder

mit sinkt aber der ganze Inhalt der ältesten Kirchengeschichte tief herab. Es sind nicht mehr die großartigen Kämpfe und Bewegungen der höchsten Ideen, die wir vor uns haben, sondern kleine Partekämpfe, die sich in verächtlichen Intriguen und persönlichen Animositäten Luft machen, die niedrigste Parteilichkeit, die in Lügen und Gemeinheiten (so nennt es der Verf. selbst) sich bewegt und mit Verleumdungen und Spott, ja mit noch ganz andern Waffen den Gegner zu überwinden sucht. Dem gegenüber kann es Nichts austragen, wenn der Verfasser scheinbar in diesem Punkte im principiellen Gegensatz gegen die Tübinger Schule, die er „über sich selbst hinausheben“ will, das Christenthum als ein ganz Neues bezeichnet, wenn er dagegen protestirt, daß es aus dem Hellenismus erwachsen sey, oder eine synkretistische Grundlage haben soll, es vielmehr rein auf das Judenthum zurückführt; wenn er Christo eine viel größere Bedeutung beilegt und namentlich jede ideale Construction des Kreuzestodes verschmäht, der vielmehr als die „allererschmerzlichste Realität“ die erste Entdeckung des neuen Lebens bezeichnet — das alles kann Nichts austragen, da es mit dem allen kein Ernst ist, Alles vielmehr im schärfsten Widerspruche zur Ausführung steht. Fast wie ein Hohn klingt es deshalb, wenn der Verfasser diese seine Ansicht als die wahrhaft kirchliche, kirchenbauende hinstellt. Nicht minder einem Spotte sieht es freilich ähnlich, wenn diese Darstellung mit der alle Begriffe übersteigenden Willkür ihrer Phantastiebilder als die eigentlich geschichtliche sich spreizt, ja ihrerseits der Baur'schen Geschichtsforschung vorwirft, sie sey auf dem Boden der bloßen historischen Hypothese stehen geblieben.

Das ganze Werk Volkmar's hat nur phänomenologische Be-

Art, von spitzigen Sticheleien u. dgl. m. Baur charakterisirt die Ansicht sehr treffend: „Nicht in den großartigen, in alle Verhältnisse der urchristlichen Zeit so tief eingreifenden Gegensatz des Judenthums und Paulinismus, sehen wir die Evangelien in ihrem Unterschiede von einander hineingestellt, daß sie selbst nur der lebendige concrete Ausdruck der allgemeinen, die Zeit ihrer Entstehung bewegenden Interessen sind, sondern es steht nur Person gegen Person, dem Petrus tritt Paulus als persönlicher Gegner gegenüber und es gibt keine Antithese, welche den Schlüssel ihres Verständnisses nicht in einer rein persönlichen Beziehung hätte.“

deutung und nur deshalb haben wir ihm hier eine Stelle angewiesen*). Es ist gar nicht zu leugnen, daß Volkmar nur die Baur'schen Ansichten consequent durchgeführt hat. Von Baur zu Hilgenfeld und von da zu Volkmar ist eine consequent durchge-

*) Deshalb können wir es auch unterlassen, auf das neueste Werk von Ludwig Noack („der Ursprung des Christenthums, seine vorbereitenden Grundlegungen und sein Eintritt in die Welt.“ 2 Bände. Leipzig 1857) hier näher einzugehen, da es zu den eigentlich wissenschaftlichen Werken schwerlich zu rechnen, jedenfalls auch nur eine phänomenologische Bedeutung beanspruchen kann. Als von vorn herein feststehende Voraussetzung spricht die Vorrede es aus, „daß uns das N. T. nicht die wirkliche Geschichte des Ursprungs der Messiasreligion gibt, sondern eine theils bewußte, theils unbewußte Umdichtung derselben nach gewissen ideellen Voraussetzungen.“ Wunder und Geschichte stehen dem Verf. in absolutem Widerspruch (II, 5), wäre das Christenthum ein schlechtthin Neues, das als göttliche Offenbarung in die Weltgeschichte eintritt, so hätte damit die Frage nach seinem Ursprunge von vorn herein ihren Sinn verloren (I, 1). Sucht Baur schon den Ursprung des Christenthums fast mehr in der römisch-griechischen als in der jüdischen Weltanschauung, wenigstens mehr in der vom Heidenthum zerlegten jüdischen als der rein alttestamentlichen, so erscheint bei Noack das Christenthum geradezu als „das Resultat des ganzen vorausgegangenen Verlaufs der hellenistisch-römischen Weltgeschichte, worin deren höchste und reinste Bildungsformen und geistlich-sittliche Lebensstrebungen zu einer geistigen Einheit zusammengefaßt waren“ (II, 1). Die weltgeschichtliche Persönlichkeit bringt dann nur die bereits fertige Dichtung des Weltgeistes zum Abschluß, erhebt sie zur weltgeschichtlichen Thatsache. Dahinein mischen sich dann platt rationalistische Vorstellungen. Jesus wirkte als Arzt (II, 33), seine ärztlichen Kenntnisse hat er in Aegypten, wo er sich nach dem Zeugnisse des Celsus (bei Orig. c. C. I, 28) und des Talmud eine Zeitlang aufgehalten hat, erlernt (II, 17). Bei seinem Auftreten kam ihm der Zufall seines Namens zu statten (II, 32). Sein Tod gieng aus dem „tragischen Irrthum hervor, daß er eine persönliche Wiederkunft für möglich hielt.“ Deshalb schwieg er vor Gericht, doch vermindert das den Werth seines Opfers nicht (II, 214). Es ist in der That eine Ironie, daß diese Geschichtschreibung, der keine Zeugnisse stark genug sind, sich nun ihrerseits auf solche Zeugnisse gründet wie die des Celsus und des Talmud; und während sie die rechten höchsten Motive der Geschichte verschmäh't, schieben sich ihr dann zur Strafe solche unter wie der „Zufall“ des Namens Jesu. Wie weit es aber diese „geschichtliche“ Kritik bringt, möge man daraus entnehmen, daß nach Noack im „Buche der Weisheit“, das wahrscheinlich von Apollos herrührt, dem auch der seg. Jakobusbrief zugeschrieben wird, uns das erste geschichtliche Zeugniß des Eindrucks entgegen tritt, den Jesu Persönlichkeit und Schicksal machte (II, 223 ff.).

führte gerade Linie. Hat Baur mit der Tendenzkritik noch nicht völligen Ernst gemacht, indem er sich damit begnügte, im Allgemeinen die Tendenz des vierten Evangeliums zu bestimmen, ohne die dogmengeschichtliche Stellung desselben genauer zu bezeichnen, so hat Hilgenfeld das für das Evangelium Johannis gethan, Volkmar, Hilgenfelds Ansicht vom vierten Evangelio aufnehmend, dasselbe für die drei andern geleistet. Ist daraus ein Zerrbild geworden, so ist das der sichere Beweis, daß die Grundzüge desselben schon bei Baur liegen müssen. Die eine der von Baur und Schwegler ausgehenden Linien endet durch Pfandl, Köstlin hindurchgehend bei Ritschl mit dem Aufgeben der Baur'schen Principien, die andere in consequenter Fortführung durch Hilgenfeld bei Volkmar bei diesem Zerrbilde der ältesten Kirche. Nach beiden Seiten hin ist das Ziel erreicht und die Arbeiten der Tübinger Schule überblickend wird man sich der Erkenntniß nicht entziehen können, daß sie ihren Lauf vollendet hat, wie darauf auch sonst noch manche Zeichen hindeuten, sowohl die zusammenfassende Arbeit Baur's als die in den letzten Jahren unleugbar hervorgetretene Unproductivität der Schule. Wir meinen Unproductivität nicht in dem Sinne, als ob sie überhaupt keine Arbeiten mehr geliefert; daran hat sie es nicht fehlen lassen, aber die Arbeiten bieten wenig Neues. Die alten Untersuchungen werden revidirt, die alten Felder noch einmal durchackert, hie und da die Ergebnisse modificirt, auch wohl etwas anders groupirt und combinirt, im Ganzen und Großen bleibt es beim Alten. So wird die Tübinger Schule vielleicht noch eine Zeit lang fortarbeiten, unruhig die Fragen hin und her bewegend, wohl nicht ohne auch so noch fördernd auf das Einzelne einzuwirken, im Ganzen und Großen, davon sind wir überzeugt, hat sie ihre Mission vollbracht, und man kann ruhig die Rechnung abschließen, ohne zu fürchten, das Ergebnis könne noch durch neue Factoren wesentlich verändert werden.

Schicken wir uns dazu an, so können wir uns kurz fassen. Die dargelegte Entwicklung der Schule ist ihre beste Kritik und wir brauchen nur daraus die Schlüsse zu ziehen. Die Entstehung des Christenthums und der christlichen Kirche aus endlichen Ursachen ohne Eingreifen einer absoluten Causalität darzustellen, das

war die Aufgabe, die sie sich gestellt. Ihre Geschichte zeigt, daß sie dieselbe nicht zu lösen vermocht hat. Sie hat eine Reihe von Versuchen gemacht, immer neue Combinationen erfunden, aber nirgend ist es ihr gelungen, eine solche Combination endlicher Ursachen zu finden, welche einerseits durch die Quellen der Geschichte bewahrheitet, andererseits das Räthsel der Entstehung des Christenthums löste, bis sie auf der einen Seite mit Mißthl wieder in die alten Bahnen einlenkt, andererseits zu Productionen gekommen ist, die bei der Willkür in Behandlung des historischen Stoffes kaum mehr zu den geschichtlichen gezählt werden können, die Geschichte vielmehr völlig in willkürliche Hypothesen auflösen.

Müssen wir so urtheilen, so brauchen wir uns aber wohl kaum gegen das Mißverständniß zu verwahren, als betrachteten wir die ganze Arbeit der Tübinger Schule als eine unnütze, als eine bloße Krankheit, die man sich freut durchgemacht zu haben, die aber besser doch nicht gewesen wäre und deren letzte Spuren man so bald als möglich getilgt zu sehen wünscht. Im Gegentheil hat dieselbe reiche, für das Gesamtergebnis unentbehrliche Früchte getragen.

Der Gang, den die historische Forschung seit Semler genommen, forderte diese Entwicklung. Wir haben oben *) darauf hingewiesen, daß die von Semler begonnene Arbeit abgebrochen, vom Rationalismus, der dazu nicht fähig war, nicht fortgesetzt ist. Semler's liegende Arbeit hat Baur und seine Schule durchgeführt. Es ist nicht zufällig, daß Baur mit Semler so viel Ähnlichkeit zeigt. Dieselbe unruhige, das Feld der ältesten Kirchengeschichte immer auf's Neue durchwühlende Arbeit, die von einer ebenso ausgedehnten Gelehrsamkeit getragen wird, nur verbunden mit einer ungleich höheren gestaltenden Kraft, mit einem ungleich größeren, eigentlich historischen Talent neben dem kritischen. Viele von Semler nur leicht hingeworfene Gedanken haben erst in der Tübinger Schule ihre Ausgestaltung und Durchbildung gefunden. Zweifel, die Semler ohne Begründung hinstellte, sind erst hier begründet; Behauptungen, die Semler's unruhiger Geist wagte, ohne sie zu verfolgen, sofort zu neuen Behauptungen überspringend, sind hier

*) Bd. II. S. 3. S. 634.

erst zu ihrer wahren Bedeutung gekommen. Wohin man blickt in den einzelnen kritischen Fragen, überall ist Semler der Vorläufer Baur's. Und nicht bloß in einzelnen Fragen; Semler's oben*) angeführte Skizze von den beiden Parteien der äußerlichen und innerlichen Christen und ihrer Vereinigung, wie die auf Semler gegründete Darstellung Eberhards von einer Entstehung des Christenthums ohne Eingreifen einer absoluten Causalität**) sind zwar noch rohe und was Eberhard anlangt, leichtfertige, aber doch deutliche Vorspiele der Tübinger Schule.

Der Weg, den Semler betreten, mußte aber consequent verfolgt werden; es mußte mit allen Mitteln der historischen und kritischen Arbeit der Versuch gemacht werden, die Geschichte des Christenthums als eine rein menschliche zu begreifen. Das war die nöthige Vorbedingung für eine höhere Zusammenfassung beider Factoren, des göttlichen und menschlichen. Indem die Tübinger Schule diese Arbeit übernahm, hat sie einmal die einzelnen kritischen Fragen wie die Gesamtdarstellung der ältesten Kirchengeschichte vor einem verfrühten und falschen Abschluß bewahrt. Sie hat in einer Zeit, die zu kritischen Fragen im Grunde wenig Neigung hat, sich ihrer gern zu Gunsten einer kirchenbildenden Thätigkeit entschlüge, diese immer wieder in den Vordergrund geschoben, jede verfrühte Lösung immer wieder aufgelöst, und durch unermüdlich aufgesuchte neue Zweifel zu einem immer tieferen Eindringen genöthigt. Sie hat gegenüber einer kirchengeschichtl. Richtung, die geneigt war, in einseitiger Geltendmachung des Persönlichen die Kirchengeschichte in eine Reihe von Biographien aufzulösen, auf einen höhern Standpunkt kräftig hingewiesen, das Dogmengeschichtliche betont und auf dessen Berechtigung immer neu aufmerksam gemacht. Sie hat, während man auf der andern Seite, wie wir noch genauer sehen werden, geneigt war, den göttlichen Factor über den menschlichen vorwiegen, ja jenen diesen ganz verschlingen zu lassen, den menschlichen, wenn auch einseitig hervorgehoben und damit nicht bloß eine Reihe höchst wichtiger Fragen aufgeworfen, die jetzt nicht wieder untergehen können, ohne

*) Vgl. Bd. II. S. 3. S. 632 dieser Zeitschrift.

**) Ebendas. S. 634.

ihre Lösung gefunden zu haben, sondern sie hat auch im Wesentlichen zu dieser Lösung beigetragen. Da es läßt sich nicht verkennen, daß erst die Tübinger Schule die eigentliche Grund- und Hauptfrage der ältesten Kirchengeschichte die nach der Entstehung der altkatholischen Kirche bestimmt und klar als die Hauptfrage hingestellt hat. Ein wahrer Fortschritt auf dem Gebiete unserer Wissenschaft wird deshalb nur da möglich seyn, wo auch die Arbeit der Tübinger Schule mitaufgenommen und mitverarbeitet wird.

Christologisches.

Von Dr. Liebner.

„Wer aber hierin recht und fest steht, daß Jesus Christus rechter Gott und Mensch ist, für uns gestorben und auferstanden: dem fallen alle anderen Artikel zu, und stehen ihm fest bei . . . Wiederum hab' ich auch gemerkt, daß aller Irrthum, Ketzerei, Abgötterei, Aergerniß, Mißbrauch und Bosheit in der Kirchen daher kommen sind ursprünglich, daß dieser Artikel oder Stück des Glaubens von Jesu Christo veracht oder verloren worden ist.“ — Das Bewußtseyn, welches hier Luther mit gewohntem einfachen Tiefinn ausspricht, ist — nach längerem Verdunkelt- oder gar Abhandengekommenseyn — mit der erneuerten gläubigen Vertiefung der Kirche in ihren Rechtfertigungs- und Lebensgrund auch der gegenwärtigen Theologie, d. h. derjenigen, welche des Namens werth ist, wiedergekehrt. Die Frage: Was dünket Euch um Christo, weß Sohn ist er, ist wieder im ganzen schweren Ernste die Cardinalfrage der Theologie geworden; die Theologen werden vor Allem Christologen; der Stein, den die (theologischen) Bauleute verworfen haben, ist wirklich wieder zum Eckstein geworden. Und es erwächst wieder für unsere Zeit und mit den

nothwendigen, eigenthümlichen apologetischen Beziehungen zu ihr der große majestätische Gedankenkreis der christologischen Wahrheit, in welchem vom Mittelpunkte der Christologie aus hinauf bis in die offenbaren Tiefen der Lehre vom dreieinigen und damit zuletzt allein auch wahrhaft persönlichen Gott und hinunter bis in's einzelnste Moralische Alles in wahrer evangelischer Fülle und in rechter evangelischer Ordnung geschaut wird. Und was hier hervorgeht, das ist, um es kurz zu sagen, das System aller Systeme, dasjenige System, welches vermöge seines eingebornen Majestätsrechtes bestimmt ist, alle anderen Systeme zu überwinden und unter sich zu bringen. Es ist dieses schon in der alten Kirche in wahrhaft erstaunenswerther gläubiger Denkarbeit angebahnt; alle großen lebendigen christlichen Zeiten haben daran fortgearbeitet, und die Kirche wird bis an's Ende der Tage daran zu arbeiten haben. Es ist nämlich das System der ewigen göttlichen Gedanken, welche in den Thatfachen der Offenbarung, zuhöchst in Christo, dem eingebornen Sohne, verwirklicht und niedergelegt sind, und vom gläubigen Subject, welches jene Thatfachen als Heilsthatsachen in sich aufgenommen hat (und welches universal die Kirche ist), in Wechselwirkung mit den Heilserfahrungen an der Schrift nachgedacht werden. In einem unverkennbaren Fortschritt wird diese herrliche, einzige Einheit der christologischen Wahrheit und ihre wundervolle Artikulirung jetzt unter uns von der Theologie, welche auf dem gewissen Grunde der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum ruht, gewonnen und gesichert. Und selbst manche Differenz in der einzelnen Ausführung kann, wenigstens bei denen, welche sich nicht äußerlich zur Sache verhalten, sondern wahrhaft lebendig innerlich und mit productiv darin stehen, die tiefere Einheit und Gemeinschaft nicht stören. Auch muß dieser Fortschritt durch die noch so hoch brausenden Wogen der zugleich praktischen Parteilungen und Kämpfe in der gegenwärtigen Kirche ruhig und unaufhaltsam hindurch gehen, und trägt dann gerade in sich die Gewähr der allmählichen sichern Ueberwindung auch dieser schweren Kirchenleiden.

Können wir immer mehr mit innerem Verstandniß reden von der „überschwänglichen Erkenntniß Jesu Christi“, von Ihm als

„der Wahrheit“, „in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind“, und immer eingehender gläubig wissend erweisen, daß der in der Einheit der christologischen Wahrheit ruhende und erkennbare Gottesbegriff, Schöpfungsbegriff, Welt- und Menschenbegriff, Begriff der Sünde und Gnade u. s. w. die einzig stichhaltigen und sieghaften sind, daß das Christenthum wie die absolute Mission des wahren Lebens, so auch die absolute Mission des wahren Erkennens in der Welt hat, — wie denn Beides im Tiefsten untrennbar eins ist: so werden auch die zurückgebliebenen Reste einer vorausgegangenen ablenkenden Bildung, die jetzt mit begreiflicher Unruhe und Leidenschaftlichkeit gegen den christologischen Inhalt ankämpfen, oder die fest und starr gewordenen Uebergänge und Aläufe zu der neuen Epoche, die sich aber als bereits Fertiges und Vollendetes geltend machen wollen und alles darüber hinaus in's Ganze und Entschiedene Gehende mit Hefigkeit verwerfen und verdammen — immer weniger bedeuten und wirken; jenes nicht mehr als wissenschaftliche Freiheit, dieses nicht mehr als wahre wissenschaftliche Demuth erscheinen*).

Aber, so kann man uns hier mit Rücksicht auf neueste Vorgänge einhalten, Ihr seyd ja, genau zugeesehen, noch nicht einmal in der Entwicklung des Centraldogma von der Person Christi, von dem Ihr eben ausgehen wollet, selbst fertig und einig: da ist ja noch, nicht nur leise Differenz, sondern offener Streit, ja Ihr seyd da gewissermaßen in einem „Zeretzungsproceß“ unter Euch selbst, wenn nicht gar des Dogma, begriffen? — Der „Streit“ ist zuzugeben — auch, daß er in gewisser Beziehung ein Leiden sey — aber nicht der „Zeretzungsproceß“. Jedenfalls ist diese Lehre, als die Lehre vom Gottmenschen, die schwerste, und insofern auch versänglichste, zarteste, streitbarste. Und soweit sind wir doch auch bei ihr einig, daß wir fruchtbar streiten können. Was sich so wie hier auf gemeinsamem Grunde und im Dienste gemeinsamen Zieles für das Ganze des christlichen Lehrsystems streitet, das liebt sich im Grunde und streitet in guter Hoffnung, zum Frieden, den es selbst hie und da zu anticipiren vermag.

*) Siehe mein Vorwort zu Wille, Predigten 1857.

Dies möge als Ueberschrift stehen über dem Christologischen Streit, von dem hier zu reden ist. Wozu ich noch die Worte Dr. Dorner's aus dem Abschluß seines großen Christologischen Werkes setzen möchte: „Wir stammeln an diesem Mittelpunkt der Wunder. Aber nur durch Stammeln lernen wir reden. Und das Wort, das Fleisch ward, wie es Gottes höchste Rede an die Menschheit ist, will auch die immer vollkommeneren Erkenntniß, die immer treuer abspiegelnde und die immer einstimmigere Rede von ihm wirken, ja sie als dankende Antwort der im Glauben seligen Menschen vernehmen und annehmen.“

Bereits seit längerer Zeit, man kann sagen seit der lebendigen Wiederaufnahme der kirchlichen Christologie überhaupt, haben die bei weitem Meisten die Lehre von der Person Christi in dem Wege der Kenotik oder der Lehre von der Selbstentäußerung des „Logos“, der „im Anfang bei Gott war und Gott war“, entwickelt und ausgebildet. Es ist schon schwer, die einzelnen hier gegebenen kenotischen Theorien oder Erklärungsversuche auf einen gemeinsamen Ausdruck zu bringen. Sie gehen namentlich in so fern auseinander, als das Verhältniß derselben zum christlichen trinitarischen Gottesbegriff ein sehr verschiedenes ist, so daß einerseits die trinitarische Wahrheit auf's Entschiedenste festzuhalten gesucht wird, andererseits Aeußerungen vorkommen wie: Eistirung, Stillstellung des trinitarischen Lebens des ewigen Sohnes, Verwandlung, Umsetzung desselben in einen Menschen u. s. w.

Eins jedoch ist Allen gemeinsam und läßt so auf allmähliche weitere Einigung hoffen: der Schrifteindruck, das kenotische Schriftbild Christi; dies liegt als der gemeinsame Impuls zum Grunde — nicht irgend eine schon vorangenommene Theorie, die in der Schrift nur wieder gefunden werden will — und mit diesem zugleich in tiefster Wechselwirkung das neu erwachte, ächt christliche Interesse am Ethischen und somit an der wahrhaft ethischen Gestalt und Entfaltung des heiligen und seligen Lebens des Sohnes Gottes auf Erden; im Unterschied von früherer vorwiegend physischer und logischer Betrachtungsweise. In diesem Zusammenhange

ist es, daß namentlich die meisten gegenwärtigen lutherischen Christologen die ältere Form der Idiomencommunicationslehre zu durchbrechen und einen Weg einzuschlagen sich gedrungen gesehen haben, auf welchem man nicht mehr genöthigt ist, die subordinatianischen Schriftäusserungen über den historischen Christus und was damit zusammenhängt, künstlich nur durch den Umweg einer Uebertragung von der menschlichen Natur auf die Person des Gottmenschen zu verstehen, sondern sie einfach und gerade, wie sie sich geben, von dem innersten Selbst Christi verstehen kann.

In diesem Sinne habe auch ich meinen Versuch einer christologischen Dogmatik unternommen, indem ich nach mehreren vorgängigen, vornehmlich nur auf den einzelnen Punkt der *κένωσις* als solchen gewandten Bestrebungen, die kenotische Christologie im größeren dogmatischen Zusammenhange zu behandeln und den kenotischen Christusbegriff in den Mittelpunkt des ganzen dogmatischen Systems zu stellen, namentlich seine lebendige Wechselbeziehung mit dem christlichen trinitarischen Gottesbegriff herauszusetzen bemüht war. Einen im Ganzen ähnlichen Plan specifisch christologischer Dogmatik, aber wieder mit eigenthümlicher Erfüllung, besonders mit genau eingehenden dogmenhistorischen Erörterungen, hat sodann Thomasius verfolgt in: Christi Person und Werk. Ein im kenotischen Sinne gehaltenes dogmatisches Ganze ist im Grunde auch v. Hofmanns forschungsreicher Schriftbeweis. Endlich gehört hierher der neueste Kenotiker Geß in seiner schönen Schrift: Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtseyn Christi und dem Zeugnisse der Apostel; — einer längeren Reihe, nach der einen oder andern Seite hin werthvoller Einzelbeiträge zur Kenotik hier wenigstens noch nicht zu gedenken.

Nun hat aber diese christologische Weise, nach manchen ungeordneten Ansechtungen, die sie leichter zu tragen vermochte, jüngst aus der Mitte derer selbst, welche die oben bezeichnete christologische Wahrheit überhaupt wollen, in Dr. Dörner einen Gegner gefunden, der ihren ganzen Bau zu erschüttern droht. Seine in diesen Jahrbüchern (I, 2.) mit gewohnter geistvoller Schärfe und gelehrter Fülle geführte Polemik geht auf das ganze Princip. Dörner sieht in dem vorherrschend kenotischen Zuge neuerer Christologie eine große Verfehlung, Einen großen Mißverstand

der biblisch-kirchlichen Christologie, gewissermaßen eine gemeinsame moderne theologische Krankheit oder einen Nausch, daraus sie erwachen und zur dogmatischen Besinnung und Nüchternheit zurückkehren müsse. Er nennt diese ganze Richtung Theopaschitismus. Denn je härter und incorrecter allerdings nach dieser Seite manche kenotischen Darstellungen sich auslassen, gleichsam als ein trüber Niederschlag von der Arbeit um den reinen Grundgedanken, desto gewisser muß er von seinem Standorte aus gerade in ihnen nur die volle Consequenz des Princips, den ganzen Ausbruch des verborgenen Uebels sehen.

Und wie sollte nicht dem Geschichtschreiber der Christologie, der wie wohl jetzt kein Anderer diesen ganzen Stoff überschaut, das Recht zu solcher Einsprache zustehen? Ich gestehe zunächst, daß ich diese Dorner'sche Arbeit, obgleich ihre Polemik auch mich mit trifft — abgesehen noch von der Musterhaftigkeit ihrer sittlichen Haltung, welche in solchen dogmatischen Streitigkeiten nicht eben das Gewöhnliche ist — auch wissenschaftlich mit Freuden begrüße. Sie wird in der That zur Läuterung der christologischen Bestrebungen wesentlich beitragen, ja sie hat schon das Verdienst, die gegenwärtige Christologie zu einem Wendepunkte geführt zu haben, auf dem sie sich über den weiteren Weg entscheiden muß. Welcher dieses seyn werde?

Es gibt in der Kenotik einen Punkt, der allerdings von der Schrift unverkennbar indicirt ist (der wahrhaft ethische — gott-menschliche — Gehorsam Christi), zu dessen allseitiger und völlig scharfer dogmatischer Fixirung aber, so daß von keiner Seite eine Trübung durch bloß physische oder logische Vorstellungen mehr möglich ist, nichts Geringeres gehört, als der ganze Unter- und Umbau des dogmatischen Systems, in dessen innerste Mitte er eben zu stehen kommt.

Diesen Punkt immer deutlicher herauszusetzen, und überhaupt an den abgründlichen Tiefen, welche überall neben der begrifflichen Auffassung des Geheimnisses unserer Erlösung hergehen, mit stets größerer schriftmäßiger Vorsicht wandeln zu lehren, dazu, glaube ich, wird auch die Dorner'sche Arbeit dienen. Nicht aber, wie ich hier sogleich dem verehrten Freunde offen bekenne, auch den von ihm positiv vorgeschlagenen Weg allgemein unter uns einzubürgern.

Welches ist dieser? Dorner hat ihn vorerst nur andeutungsweise, aber doch schon hinlänglich erkennbar formulirt*); und so Großes, Neues und Förderliches wir auch von seiner vollen dogmatischen Ausführung bei ihm zu erwarten haben, so werden doch die Grundzüge bleiben müssen. Es ist der der allmählichen Ineinsehbildung des ewigen Logos und des Menschen Jesus in immanenter Entwicklung. Das ist es, was sowohl die Dorner'sche Geschichtsbetrachtung als auch seine Kritik der kenotischen Versuche im Innersten trägt.

Es sey mir verstattet, hier einige ausführlichere Mittheilungen zu geben, die wohl manchen Lesern, welche diesen Stoff nicht sofort gleichsam in einem Tableau zusammenhaben, erwünscht seyn werden. Ich scheue sie auch darum nicht, weil sich in ihnen zeigt, wie genau die Kenotik des von Dorner intendirten Weges, als eines möglichen, sich bewußt gewesen ist und nach reformirten Vorgängen hat bewußt seyn können.

Ich bezeichnete bereits in m. chr. Dogm. **) den betreffenden christologischen Weg als den der bloßen assumptio mit Folgendem: der absolute, in seiner absoluten Actuosität verbleibende, Logos assumirte diesen Menschen, dieses eigens dazu organisirte Individuum (Jesus), und bildete sich denselben in einzig inniger Relation durch fortschreitende, gesteigerte Assumption zu, bis das Menschliche das Göttliche, so weit es überhaupt möglich, deckte. Ich bemerkte sofort dabei, daß diese Ansicht nicht das reine christologische Schriftbild wiedergebe. Der gesammte Inhalt der ebenda kurz vorher von mir genauer erörterten Schriftausagen, welche die *κένωσις* einschließen, mit der streng und einfach festgehaltenen Identität des Subjects, sey zunächst unüberwindlich dagegen***). „Und“ — fahre ich fort — „auch sonst findet sich

*) B. B. Jahrb. I, 2 S. 396 in der Anm. am Schluß.

**) I. S. 334 — 335.

***.) Vgl. I. S. 319 — 332. Hier nur das Resultat nach der fraglichen Seite: Es läßt sich hier durchaus kein Schriftinhalt aufzeigen, in welchem die Schrift zwischen dem persönlich menschlichen Princip und dem persönlich göttlichen Princip unterscheidet und ein besonderes persönlich menschliches Princip neben dem göttlichen setzt. Es ist da durchaus keine Ritze noch Spalte gelassen. Vielmehr, hat die Schrift unwegbringbar wahrhaft trinitarische Voraus-

nirgends die mindeste Andeutung einer Zweifelhelt, wie sie in dieser Ansicht gemeint ist. Solcher Art Andeutungen aber müßten vorkommen, wenn diese Anschauung überhaupt im Sinne der Schrift läge. Christus (der Mensch Jesus) müßte sein ideales, absolutes Urbild, den Logos, dem er sich zubildete, als stets über jedes Moment der Entwicklung noch übergreifende Objectivität sich auch gegenüber haben. Er müßte also in diesem Bewußtseyn z. B. sagen: Ich und der Logos sind Eins u. Aber er sagt nur: Ich und der Vater sind Eins u. Oder neben dem: wer mich siehet, der siehet den Vater, müßte auch vorkommen: wer mich siehet, der siehet den Logos. Denken wir an das: der Vater ist größer denn ich — wäre es nicht ganz im Sinne jener über alle jeweilige subjective Congruenz noch übergreifende Objectivität des Logos, zu sagen: der Logos ist größer denn ich? Christus weiß nur von einem Kommen vom Vater und Gehen zum Vater, aber nicht von einem Kommen vom oder Gehen zum Logos, was gewiß jener Ansicht gar nicht fern läge*).

setzungen, so ist das eine Subject der als *κένωσις* gedachten Menschwerdung nur der Logos selbst, und seine, des ins Werden eingegangenen Logos, zeitliche Entwicklung, sein Thun und Leiden, verläuft nach der Schrift in der vollkommenen Identität dieses — gottmenschlichen — Subjects. Wo Göttliches und Menschliches an dem Menschgewordenen unterschieden werden, da ist es eben dieselbe real identische gottmenschliche Persönlichkeit, nur von zwei Seiten angesehen. Jene Unterscheidung des persönlich menschlichen und des persönlich göttlichen Principis ist spätere abstracte Reflexion. Die Schriftwahrheit ist eben die Identität, Durchdringung beider in Einem — das, was die Kirche immer in der Einheit der Person festgehalten hat, was aber oft durch polemische Reflexion und Vernachlässigung der *κένωσις* wieder getrübt, alterirt und erschwert worden ist. — S. auch die mannigfachen kenotischen Schrifterörterungen bei Thomasius, Hofmann, Delitzsch, König, Ebrard, Rahnis, Besser, Schmieder, Steinmeyer, Hahn; besonders aber bei Geß. Des Letzteren ausgezeichnete Ausführungen, vornehmlich S. 294 ff., sind hier so wesentlich eingreifend, daß wir nicht nachdrücklich genug auf sie verweisen können.

*) Wollte man sagen, dergleichen Aeußerungen (der 2. Art) zu erwarten sey ganz unstatthaft; gerade bei der schlechthin einzig innigen Relation Jesu zu dem Logos könne das die Schrift gar nicht enthalten — so gestehen wir, darin nichts Anderes als eben nur eine Behauptung, der Voraussetzung zu lieb gemacht, sehen zu können. Oder sollten wir wirklich sagen: der Logos

Man wird überhaupt zugeben müssen: die Einheit des Bewußtseyns ist bei dieser Ansicht durchaus nicht zu construiren. Vom Logos aus: das noch nicht menschlich Wirkliche konnte auch noch nicht assumirt seyn; also mußte der Logos das Bewußtseyn haben, daß dieser Mensch ihm noch nicht völlig adäquat sey. Vom Menschen aus: seine Entwicklung kann doch nicht rein passiv gedacht werden als Zwang, oder als physischer Instinkt, sondern sie muß eine frei bewußte seyn*). Er mußte eben so gut frei bewußt den Logos assumiren, als der Logos ihn; also mußte er ein jeweiliges Bewußtseyn haben, noch nicht den Logos schlechthin zu decken. Von einer Entäußerung des Logos kann nach dieser Lehre jedenfalls nicht die Rede seyn. Die *κένωσις* ist hier eine bloße quasi-*κένωσις***). Der Auslauf in den, wenn auch feinsten Nestorianismus mit seinen Consequenzen, ist nicht zu läugnen.

Einstimmend hiemit hat dann auch Thomasius sich über diese Ansicht ausgesprochen***). Er gesteht zu, daß sie nach einer

hatte diesen Menschen so eingenommen, daß dieser Mensch ebendavon nichts wissen konnte und durfte? S. übrigens das sogleich Folgende.

*) Hier scheinen überhaupt große Schwierigkeiten für diese Ansicht zu liegen in Beziehung auf die Beseitigung alles physischen Zwanges einerseits und alles göttlichen Experimentirens mit der Gottmenschheit andrerseits. Wie durchbringt der Logos diesen Menschen? Etwa so, daß dieser Mensch vermöge fortwährender innerer Bewältigung durch den Logos sich heilig entwickeln muß? Oder so, daß er rein naturwüchsig sich dem Logos heilig zuentwickelt? Oder aber, ist Freiheit, woher dann die sichere Gewähr der gottmenschlichen Entwicklung? Selbst das Wunder eines zweiten reinen Adam, rein geschaffen und mitten in die sündige Welt hineingestellt, reicht dazu offenbar nicht hin. Es hätten dann jedenfalls mehrere der Art geschaffen werden müssen, versuchsweise, ob Einer sich bewährte u. s. w. (Eben dies führt mich, und zwar positiv in Schriftwegen, auf eine Freiheit aus der Höhe, auf eine ursprünglich göttliche Freiheit mit sämtlichen trinitarisch-christologischen Consequenzen, die daran hängen.) Ich muß für dieses Alles auf die Ausführungen in meiner chr. Dogm. I S. 304 – 308, sowie S. 292 – 303 verweisen; vgl. auch S. 60 Anm. u. S. 381 über Schleiermacher's, Rothe's, Lange's Christusbegriff.

**) Viel zu gering, um das gewaltige neutestamentliche Gefühl von der Tiefe und Größe der Erniedrigung des Herrn auszudrücken, überhaupt das ergreifende evangelische Totalbild Christi wiederzugeben.

***) Christi Person und Werk S. 142. 179.

Seite hin als die leichtere sich darstelle, sofern dabei die natürlich-menschliche Lebensentwicklung für sich völlig zu ihrem Rechte komme; aber um den Preis des eben bemerkten Auseinanderfallens scheine ihm diese Erleichterung zu theuer erkauft. — Ebenso, sehr eingehend und mit Hervorhebung einiger neuen biblisch-theologischen Momente, Geß*). Er sagt zunächst in Beziehung auf die altreformirte Lehre: Wenn der Versuch durchgeführt werden soll, Christus als dem Logos ein göttlich ewiges Logosleben und zugleich als dem Menschen ein menschlich allmähliges Entwicklungsleben zuzuschreiben, so ist es unumgänglich, für jede Reihe ein ihrer Eigenthümlichkeit entsprechendes Ich als den Quell und Sammelpunkt zu denken. Dadurch werden dann aber aus dem Einen Christus zwei, aus dem Gottmenschen ein Gott und ein Mensch. — Kann man aber nicht vielleicht diese Doppeltheit in Bezug auf die Anfänge der Lebensentwicklung Jesu wirklich annehmen? darf man nicht die Behauptung wagen, daß die Fleischwerdung des Logos (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) nicht ein momentaner und zwar im Momente der Empfängniß Jesu stattfindender, sondern ein allmähliges Act gewesen sey? Wird nicht die persönliche Einigung des Logos und der Menschheit in Christo verständlich, wenn sie als allmähliges Ineinsbildung des Logos und Jesu aufgefaßt wird? Ist nicht Jesus zunächst nur ein vom heiligen Geist erzeugter Mensch gewesen, in welchem allerdings von Anfang an, aber zunächst als in einem anderen, besondern Lebenscentrum der Logos sich eingewohnt hat, durch die sündlose Selbstheiligung Jesu aber ist es dann dem Logos möglich geworden, nicht bloß ein Maß seiner Lebensfülle um das andere in den sündlosen Jesum einzusenken, sondern endlich zu dem Ich Jesu zu werden? Könnte man nicht Pauli Wort in Col. 1, 19. hierher ziehen? So würde die wahrhaft menschliche Lebensentwicklung Jesu begreiflich werden und doch scheint es dabei zu bleiben, daß Jesus der Logos gewesen, denn wenn er es gleich nicht von Anfang an war, so doch von der Zeit an, da die immer tiefere Einwohnung des Logos in ihm zur persönlichen Vereinigung sich vollendet hatte. — Dieser Weg oder Ausweg ist unmöglich. Leicht

*) Die Lehre von der Person Christi S. 288 ff.

zeigt Geß, daß wir da wenigstens während des ganzen irdischen Lebens Jesu keinen Ruhepunkt finden, immer von dem einen zum anderen fortgetrieben werden und jedenfalls erst in der Auferstehung die volle persönliche Vereinigung des Logos und Jesu eintreten lassen können*) (— was offenbar Dorner's Meinung ist). Aber diese Herabrückung der Fleischwerdung auf die Verklärung Jesu hat die Anschauung der Schrift wider sich und in keiner Weise wird es sich mit den Aussprüchen Christi und mit der Anschauung der Apostel vereinigen lassen, daß das irdische Leben Jesu jener Proceß der allmählichen Ineinsbildung bis zur Identität des Selbstbewußtseyns in der Auferstehung gewesen sey. Blicken wir 1) auf Jesum, welcher hienach in steigender Innigkeit sich von dem Logos durchdringen ließ, aber vor der Auferstehung doch noch nicht eine Person mit ihm war! Er nennt sich des Menschen Sohn. Ist die Fleischwerdung des Logos

*) Dächten wir uns diese Vereinigung schon erreicht zu der Zeit, da das Kind Jesus nach menschlicher Ordnung aus der Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtseyn erwacht, so hätten wir da keinen Gewinn außer dem, den Jesus in Mutterleib und den unmündigen Jesus sich natürlich entwickeln zu sehen; von dem Augenblicke an, da Jesus selbstbewußt ist, fielen die Menschlichkeit seiner Entwicklung hinweg; das ewige Selbstbewußtseyn des Logos wäre sein Ich, also müßte er auch allwissend seyn und hinaus über das Gehorsamlernen und Leiden, denn das ewige Selbstbewußtseyn des Logos kann nicht mit menschlich allmähligem Erkennen und sich Entschließen, noch mit menschlichem Wechsel von Freude und Leid zusammenseyn. Aus eben diesem Grunde können wir die persönliche Vereinigung auch noch nicht bei der Taufe Jesu, also bei dem Austritte des messianischen Berufes, und wiederum nicht während des messianischen Wirkens, also zwischen Taufe und Tod erreicht denken. Denn noch in seinen letzten Tagen bekennet Jesus, die Stunde seiner gerichtlichen Zukunft nicht zu wissen. Und gerade an diesem Ende seines Laufes kommt er in's heftigste Ringen, seinen Willen dem seines Vaters unterthan zu machen, und geräth in die tiefsten Erschütterungen seines Gemüths: das wäre nicht möglich, wenn sein Selbstbewußtseyn das ewige des Logos wäre. Was sollte vollends in diesem Falle aus der Realität des Todes Jesu werden? Man faßt den Tod nicht real, wenn man ihn nur als die Scheidung des Geistes von dem Leibe und nicht zugleich als Verdunklung des Geistes bestimmt. Jesus hat seinen Geist in die Hände des Vaters übergeben, ehe er starb. Der Vater hat ihn nach 1 Petr. 3, 18. am Geiste lebendig gemacht, vgl. Eph. 1, 19 f.

bei der Empfängniß Jesu geschehen, war also der sich entwickelnde Mensch Jesus der sich menschlich entwickelnde Logos, so verstehen wir diese Selbstbezeichnung leicht: er war dann freilich die verwirklichte Idee der Menschheit, die heilige Entwicklung aller in ihr liegenden Reime, der Universal mensch, denn die ganze Menschheit ist in dem Logos geschaffen. So lange aber Jesus nicht der fleischgewordene Logos selber war, sondern nur ein vom heiligen Geiste erzeugter Mensch, war er auch nur ein Glied an der Menschheit*). Aber auch für die allmähliche Einsenkung der Gottheitsfülle in Jesum, für das „wer mich siehet, der siehet den Vater“, ja gerade für die Ineinsbildung des Logos mit Jesu verlieren wir den sichern Unterbau. Der Engel sagt zu Maria, weil der heilige Geist über sie kommen werde, so werde das erzeugte Heilige genannt werden: „Gottes Sohn.“ Aber derselbe Lucas, bei welchem wir dieß in 1, 35. lesen, nennt in 3, 38. auch Adam „Gottes Sohn“, weil er unmittelbar und nicht durch menschliches Zeugen aus der Hand Gottes gekommen ist. Dennoch betrachtet die Schrift den Adam keineswegs so, daß die Fülle der Gottheit sich in ihm hätte einwohnen können, vielmehr schreibt

*) Das wird freilich Dorner so nicht wollen, sondern gleich von vorn herein die assumptio durch den Logos so denken, daß der universale Mensch Jesus hervorgeht. Aber wie die bloße Jesus-Hypostase — jedenfalls bis zur Auferstehung — diese Fülle menschlicher Natur zu tragen vermag? — Vgl. m. chr. Dogm. I. S. 59: Die Relativität liegt im Wesen jedes Einzelgliedes der Menschheit (an sich, d. i. abgesehen vom Haupte). Die Menschheit rein als solche ist eben ein System sich einander ergänzenden Individuen, daher hier immer nur relativ Allgemeines seyn kann. Für das schlechthin Allgemeine, Universale, Christus, der die ganze menschliche Natur heiligen soll in seiner Person (potentia), muß demnach eine *υπόστασις* gefordert werden, die nicht mehr bloß der Menschheit rein als solcher angehört, eben um die Fülle und Totalität menschlicher Natur tragen zu können, um ihrer wirklich mächtig zu seyn. Eine bloß menschliche Hypostase vermag dieses nicht. Beispielsweise: zwischen dem größten sogenannten „Universalgenie“ und Christo dem schlechthin Allgemeinen liegt immer noch eine ungeheure Kluft, die nicht wieder durch bloße Anthropologie ausgefüllt werden kann; sondern nur durch tiefere Theologie, Trinitätslehre. Das Postulat dieses Einzigen, schlechthin Allgemeinen — und eben darum die Menschheit schlechthin und wahrhaft realiter einenden — ist innerlich und wahrhaft das Postulat der Menschwerdung des ewigen hypostatischen Sohnes Gottes.

Paulus, daß Adam (nur) zu einer lebendigen Seele geworden sey und stellt ihm entgegen den himmlischen als den der zum lebendig machenden Geiste wurde. Daß Jesus kraft seiner übernatürlichen Erzeugung fähig gewesen, der allmählichen persönlichen Einigung mit dem Logos sich zuzubilden, ist also höchstens ein philosophischer Hülfssatz und deshalb problematischer Art. — Wie verhält es sich ferner mit dem Werthe des Opfertodes Christi, wenn er zur Zeit desselben zwar nahe an der persönlichen Vereinigung mit dem Logos, aber doch noch nicht wirklich in persönlicher Einheit mit dem Logos war? Man kann dann nicht sagen, daß er sich durch den ewigen Geist Gott geopfert habe oder kraft seines unauflöslchen Lebens Priester geworden sey (Hebr. 9, 14; 7, 16.): wenigstens hat er nicht den unendlichen Geist Gotte zum Opfer gebracht (was doch gewiß der Sinn von 9, 14. ist), sondern auf Antrieb des in ihm wirkenden Logos seinen endlichen menschlichen Geist. Der Logos selbst war dann beim Leiden nicht theilhaftig: was soll uns aber ein solcher Versühner helfen? — Endlich: wenn der irdische Entwicklungsgang Jesu seine allmähliche Ineinsbildung mit dem ewigen Logos zur Aufgabe hatte, warum hören wir auch nicht die geringste Aeußerung von Jesu, welche darauf weist? Täglich redet er von seinem Verhältnisse zum Vater in der allermannigfachsten Weise, von dem Logos aber, dem er sich zubildet, der sich in ihn einwohnt, mit dem er im Vollsinne des Wortes Ein Geist werden soll, sagt er Nichts. Mit großer Bedeutung hebt er hervor „der Vater in mir und ich in ihm“, aber in Bezug auf den Logos nirgends ein ähnliches Wort. Man kann keineswegs sagen, daß sich diese Wahrheit den Israeliten nicht habe lassen verständlich machen: das alte Testament bot Mittel dar, um sie auszusprechen. Auch bei den Aposteln tritt nirgends ein derartiges Verhältniß Jesu zum Logos hervor. Nicht einmal bei der Auferstehung oder Himmelfahrt, wo der Voraussetzung nach die persönliche Einigung müßte geschehen seyn: immer von Neuem wird von der Erweckung Jesu durch den Vater, nirgends von einem Eingreifen dessen geredet, welchen Johannes den Logos nennt. 2) Vollends unvereinbar zeigt sich vielmehr die Herabrückung der Fleischwerdung des Logos zur Verklärung Jesu, wenn wir auf die Redeweise der Schrift über

den Logos selbst hinblicken. „Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war; ich bin ausgegangen von dem Vater und gekommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater; wenn ihr nun werdet sehen des Menschen Sohn auffahren dahin, wo er zuvor war; Gott hat seinen Sohn herausgesandt geboren aus einem Weibe; er hat sich selbst entäußert, Knechtsgestalt annehmend, in Ähnlichkeit von Menschen geboren u.“ — alle diese Aussprüche des Selbstbewußtseyns Jesu, alle diese Zeugnisse der Apostel machen klar und gewiß, daß dasselbe Ich, welches im Himmel Herrlichkeit gehabt, hernach auf Erden redete, wandelte, niedrig war. Zuerst ward der Logos Fleisch und dann wohnte er unter uns (Joh. 1, 14.). Eben das, was von Anfang war, haben die Jünger hernach mit ihren Augen geschaut und mit ihren Händen betastet (1 Joh. 1, 1.). Eine durch das ganze irdische Leben hindurch gehende und endlich in seiner Verklärung sich vollendende Fleischwerdung des Logos wäre gegen den ganzen Zusammenhang von Joh. 1, 14., ja, sofern alle Geschichtserzählung des Johannes als die geschichtliche Beweisung von 1, 14—18. aufzufassen ist, gegen den ganzen Zweck des Evangeliums. Rein exegetisch betrachtet, gibt es kein gewisseres, klareres Resultat der Schriftauslegung, als den Satz, daß das Ich Jesu auf Erden identisch war mit dem Ich, welches zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater war: jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das eine der ewig herrliche Logos, das andere der menschlich niedrige Jesus gewesen, wird durch helle Schriftzeugnisse zurückgewiesen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich schon während des irdischen Wandels Jesu noch so innig zu fassen suche *).

*) Der wichtige Aufsatz von Dr. Weissäcker, Jahrb. II, 1: „Das Selbstzeugniß des johanneischen Christus“, faßt zwar den johanneischen Inhalt anders auf, als Geß hier, so ziemlich den exegetischen Consensus zur Seite habend, thut; und, wie es nach den Schlußandeutungen scheint, im Sinne der allmählichen Aneinsbildung. Allein die hier gegebene scharfsinnige und größtentheils neue Abwägung der einzelnen johanneischen Züge, so wie deren feine Gruppierung, dürfte gerade zuletzt auf eine Zusammenfassung führen, welche vielmehr in den Weg der Kenotik einmündet. Ich gestehe, in dem

Einen sehr instructiven Einblick ferner in die inneren Verhältnisse der bestrittenen Ansicht, oder in die Möglichkeit ihrer bestimmteren Gestaltung, gewährt das, was Schneckenger über die ausgebildete reformirte Christologie sagt. So wenig eine wahre menschliche Seele überhaupt im ersten Stadium ihres Seyns wirkliches Bewußtseyn hat, so wenig konnte die Seele des Gottmenschen, welche eine normale Lebensentwicklung durchgehen sollte, vor dem natürlichen Zeitpunkt ein subjectives Selbstbewußtseyn überhaupt haben, sondern alles Selbstbewußtseyn dieser Person fiel in den Logos, der sich sowohl als des allwirkenden, allmächtig allgegenwärtigen (übergeschichtlich), wie auch als des dieses individuelle Leben als dessen Kern und Kraft bestimmenden, sich in ihm manifestirenden (geschichtlich) bewußt war. — Es muß nun im Verlauf des individuellen Lebens Christi ein Moment vorkommen, wo das entwickelte Selbstbewußtseyn des intellectus der menschlichen Seele in Kraft der unio personalis dieser selbst, somit diese selbe ihrer als des menschlichen Bewußtseyns des ewigen Logos bewußt wird, mit andern Worten, wo das ewige Selbst-

kenotischen Resultat durch die Untersuchung des verehrten Mitherausgebers d. Jahrb. nur bekräftigt worden zu seyn; indem ich freilich von der einfachen objectiven Schwere der „metaphysischen“ Aeußerungen nicht das wieder abzubringen vermag, was hier zu Gunsten der „nur menschlichen Bewußtseynsform“ ihnen genommen wird. Die großen unumwundenen Aeußerungen Christi über sein Ausgegangeneyn vom Vater und Gekommenseyn in die Welt, vom Himmel Herabgekommenseyn, sollten nicht ein freies Kommen desselben Ich aus der göttlichen Seynsphäre einschließen? Joh. 17, 5. das *δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ, τῇ δόξῃ, ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοὶ* sollte nicht von einem ewigen Selbstbewußtseyn her kommen? Hinwiederum: Der λόγος, von dem Christus als von dem feinen, den er bringe, bei Johannes redet, sollte uns zu der Ansicht von der allmählichen Aneinsbildung nöthigen, überhaupt Christus selbst eine andere Christologie haben als sein Jünger Johannes? — Doch bleibt es für uns unerläßliche Aufgabe, der überaus anregenden und zur Entscheidung drängenden Untersuchung seinerzeit Schritt auf Schritt nachzugehen. Viel Wahres und Treffendes in dieser Beziehung, gewissermaßen einen Schatz johanneisch christologischer Indicien, enthält bereits ein Aufsatz in dem Sächsischen Kirchen- und Schulblatt 1857 Nr. 41. 42, wenn schon man nach einer Seite hin, welche auch von der Redaction (Dr. Luthardt) richtig notirt worden ist, nicht ganz mit dem Verfasser stimmen kann.

bewußtseyn des Logos das Selbstbewußtseyn der menschlichen Seele auf eine Art bestimmt, daß diese sich ganz nur als die zeitliche Form jenes ewigen Selbstbewußtseyns weiß. Dies ist nun freilich für uns ein *mysterium ineffabile*, wir können es nicht nachconstruiren. Nur so viel müssen wir festhalten, daß aus dem ewigen Selbstbewußtseyn des Logos stets dasjenige in das Selbstbewußtseyn der menschlichen Seele übergeht, was für das Mittlergeschäft nöthig ist, aber nicht mehr. Und da das Mittlergeschäft gerade auch die durchaus normale menschliche Lebensentfaltung verlangt, so läßt sich sagen: im gottmenschlichen Selbstbewußtseyn kann nichts vorkommen, was irgendwie diese Regularität stören würde, also der Logos würde seine Relation zu dem von ihm in persönlicher Einheit sustentirten Menschen also temperiren, wie es die Natur der Menschheit und die Natur des mittlerischen Amtes mit sich bringt. Aber nun entsteht eben die christologische Hauptfrage, ob nicht das so constituirte und bestimmte menschliche Bewußtseyn sich selbst von dem Selbstbewußtseyn des Logos schlechthin habe unterscheiden müssen, in einer Weise, daß absolut kein Zusammenfallen zu denken ist. Wenn selbst nach der Vollendung des ökonomischen Werks, wo die Gesamtheit der Erwählten wird zum Segensgruß der unio mit dem Logos gekommen seyn, die unio personalis des Gottmenschen dessen menschliche Natur, intellectus und voluntas, noch in der Distanz des Creatürlichen und Endlichen von dem Ewigen und Unendlichen wird seyn lassen, den höchsten Grad der glorificatio mithin immer noch in der Incongruenz zu der gloria, welche der ewige Sohn zu dem Vater hat: wie kann überhaupt, und wie kann besonders im Stande der Erniedrigung eine Einheit des Selbstbewußtseyns zwischen dem Logos und dem Jesus von Nazareth stattfinden? Jedenfalls muß die Form solchen Selbstbewußtseyns eine solche gewesen seyn, wie es einerseits erforderlich war zu dem Bewußtseyn der Mittlerbestimmung, andererseits dem für das Mittlergeschäft postulirten rein menschlichen Leben ganz gemäß und damit vereinbar. Sofern nun im Leben Christi Momente vorkommen, in welchen selbst die Klarheit des Bewußtseyns der Mittlerbestimmung getrübt war, insofern darf jenes Selbstbewußtseyn der Einheit mit dem ewigen

Sohne Gottes gleichfalls nicht als continuirliche Stetigkeit gesetzt werden, sondern als das den Kampf und Proceß des Lebens nur potentiell durchziehende. Kurz, das Bewußtseyn des Logos von sich als dem dem Menschen Jesu inwohnenden und das Bewußtseyn Jesu von sich als das in die unio aufgenommene sind auseinander zu halten, mithin in das persönliche Selbstbewußtseyn des Logos neben der eigentlichen scientia personalis eine scientia habitualis zu setzen, welche die menschliche des Logos in Menschen-natur ist *).

Darf — setzen wir hinzu — das Selbstbewußtseyn der Einheit mit dem ewigen Sohne Gottes nicht als continuirliche Stetigkeit gesetzt werden, wegen der Momente der Trübung der Klarheit des Mittlerbewußtseyns: so möchte es consequent sogar die drei Formen des Selbstbewußtseyns geben: 1) das Selbstbewußtseyn des absoluten Logos, 2) das identische gottmenschliche Selbstbewußtseyn, 3) das menschliche Bewußtseyn Jesu. Ja sogar in das 2. möchte noch der Unterschied des „Sichwissens“ des Logos in diesem Menschen und des „Sichwissens“ dieses Menschen im Logos fallen.

Die feinste Form ist vielleicht folgende: Das gottmenschliche Selbstbewußtseyn des λόγος ist nur eine abbildliche zeitliche Schattirung des ewigen, absoluten, trinitarischen λόγος — Selbstbewußtseyns und auf demselben ruhend. Die scientia personalis, d. i. das Allwissen der secunda persona trinitatis, hatte dieser Gottmensch nur an sich, nicht als eine die zeitliche Reihe seiner innern Lebensmomente wirklich durchziehende und damit vernichtende, sondern das λόγος — Selbstbewußtseyn war hier nur als Gottesbewußtseyn des menschlichen Selbstbewußtseyns wirklich, und so das Seyn Gottes in ihm der in seine menschliche Seele fallende abbildliche Strahl des ewigen göttlichen Selbstbewußtseyns, dessen Strahlen in keinem andern Selbstbewußtseyn diese reine Aufnahme fanden **).

*) Schneckenburger, Stud. u. Krit. 1848. 3. S. 606.

**) Schneckenburger, vergleichende Darstellung II. S. 199. Vgl. Derselbe in Tholuck's literar. Anzeiger 1845 Nr. 17 — 19. „Die reformirte gottmenschliche Lebensentwicklung ist eben nichts Anderes als die normal-menschliche Lebensentwicklung dessen, der wegen seiner einzig-innigen Relation zu dem allem logischen Wesen zu Grunde liegenden λόγος der Gottmensch ist.“

Auch Schneckenburger deutet wiederholt an, daß diese Fassung ungefähr congruiren mit dem, was Dorner fordere. „Aber“ — wie Schneckenburger sich auszudrücken liebt — „wer sieht hier nicht (auch bei der feinsten Formirung) die Häresien des Nestorianismus und weiter des Ebnionitismus und Socinianismus hereinfließen und gähnen?“ Während freilich Dorner uns Kenotikern Theopaschitismus vorwirft. Wofür aber der folgende Aufsatz die ohne Zweifel in Beziehung auf die Wahrheit der Kenotik correctere unschuldige Bezeichnung des Theanthropopaschitismus setzt.

Was nun insbesondere Dorners Polemik gegen meine Christologie betrifft, so hätte ich schon längst darauf eingehen und so auch an meinem Theile das bei der Gründung dieser Jahrbücher gefaßte Vorhaben eines öfteren christologischen Zwiegesprächs verwirklichen sollen. Ist dies nun bei anderen Aufgaben bisher nicht möglich geworden, so kommt der folgende von Herrn Lic. Hassse den Jahrbüchern übergebene Aufsatz erwünscht, welcher einstweilen gewissermaßen meine vices in selbstständiger und instructiver Weise übernimmt, und den ich vorerst nur zu näherer Erläuterung der Hauptpunkte, oder auch wegen mancher Nichtübereinstimmung mit einigen Anmerkungen begleiten will — nicht scheuend das mannigfach Unbequeme, was allerdings dieser Modus mit sich führt.

Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos,

mit Rücksicht auf die neuesten christologischen Verhandlungen.

Von Lic. Ch. G. Hassse, Pf. in Leulitz bei Wurzen.

Was neuerdings von Melancthon's berühmter Responsio de controversiis Stancari gesagt worden ist, daß darin „die eminente Bedeutung der christologischen Controverse“ von

Melanchthon anerkannt und zu gebührender Anerkennung gebracht worden sey*), das wird man in ausnehmendem Grade von der scharfsinnigen Kritik zu sagen haben, welcher Herr Dr. Dorner in dem ersten dogmenhistorischen Artikel seiner wichtigen Abhandlung von der Unveränderlichkeit Gottes**) die neuere Lehre von der Selbstentäußerung oder Kenosis des göttlichen Logos, der in der Person Jesu Christi Mensch geworden, unterworfen hat. Mag die eigene Lehre, welche der Kritiker an die Stelle der bestrittenen setzen wird, im Gegensatz zu dem Theopaschitismus, den er darin findet, sich mehr oder weniger der Lehre Stancar's nähern, wonach Christus bekanntlich nur nach seiner menschlichen Natur den Erlösertod gelitten haben sollte — wie die Stancar'sche einst der Osiandrischen Einseitigkeit gegenüberstand, nach welcher wir nur der göttlichen Natur des Herrn unsere Erlösung verdanken sollten — dies kümmert uns vorerst nicht. Wir haben es zunächst nur mit der vorliegenden Kritik zu thun, als einfache Leser, denen es erlaubt seyn muß, ihre Bedenken wenigstens in der allerbescheidensten Frageform auszusprechen, und zwar an dem Orte, wo sie angeregt sind, wenn dieselben nur einigermaßen durch sich selbst oder durch die erbetene Belehrung zur Orientirung und Fortbewegung in dem eröffneten Gebiete dienen können. Da wir gewissermaßen im Hause und vor den Ohren des sie anregenden Kritikers reden, so wird die Lizenz, die wir uns erbitten und herausnehmen, hoffentlich desto sicherer in den Schranken der Decenz sich halten. Die von der Kritik angefochtene Phalanx deutscher Theologen, fast sämmtlich ersten Ranges, wird ohnedem nicht ruhen.

Um Mißverständnisse von vorn herein abzuschneiden, dürfen wir einen Dank, der einem Lob ähnlich ist, nicht unterdrücken. Dies ist der dem Kritiker vor allen schuldige Dank für die Energie, womit er nachweist, daß durch die von ihm wiedergegebene Kenosislehre von „Sartorius, König, Thomasius, Liebner, Hofmann, Delitzsch, Ebrard, Lange, Gaupp, Schmieder, Steinmeyer, Hahn, Rahnis, Geß u. A.“, sowie

*) Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. von Dr. Heinr. Hepp. Gotha, Perthes 1857. Bd. 2. S. 104.

**) Im 2. H. des 1. Bd. gegenwärtiger Jahrb. 1856. S. 361 ff.

er dieselbe darstellt und wenn die von ihm daran aufgezeigten Fehler ihr wirklich anhaften, „die Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit Gottes, die sonst Jedem wie von selbst axiomatisch feststand, einem großen Theile der Zeitgenossen factisch erschüttert ist; daß daher (weil diese Erschütterung dem Glauben an Gottes wahres Wesen Gefahr droht) die Theologie diese Frage in erneute Untersuchung zu nehmen hat, um in diesem wichtigen Punkte eine auf hellem festem Grunde stehende, befriedigende Gotteslehre aufzustellen.“ Und wenn neben dem Hauptinteresse I. am unerschütterten Bestand des genannten Axioms, welches das Princip der Kritik ist, II. ein solidarisch damit verbundenes Interesse an der Vollständigkeit und dadurch bedingten Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christo — um nicht zu sagen: an der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur an sich und in jedem Individuum — fast auf jedem Punkte der kritischen Relation nebenhergeht, so soll auch für die versuchte Wahrung dieses zwar untergeordneten, doch nicht bloß accidentiellen, sondern polarisch nothwendigen zweiten Interesses der schuldige Dank nicht vorenthalten werden.

Aber — und hiermit beginnen unsre Fragen — ist denn das eine und das andere dieser Interessen so klar auf seinen Begriff gebracht und so festgestellt, wie es jedenfalls vor der Kritik einer Lehre, die ihnen Gefahr drohen soll, unumgänglich nöthig war? Unser Kritiker „will die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, unter besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen dem übergeschichtlichen und geschichtlichen Leben Gottes, erörtern, ohne dabei auf Vollständigkeit Anspruch zu machen“ (S. 366). Wir sehen dieser Erörterung mit gespannter Theilnahme und begründeter Hoffnung entgegen. Sie soll, da sie im 1. Artikel der Abhandlung fehlt, ohne Zweifel den zweiten ausmachen. Denn der auf S. 366 ff. gegebene kritische Ueberblick über die Geschichte der Idee der Persönlichkeit Gottes aus den leztverfloßenen Jahrzehnten kann und soll unmöglich ihre Stelle vertreten. Dessenungeachtet bilden den Inhalt des sofort folgenden ersten Artikels S. 373: „die neueren Leugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes, mit besonderer Beziehung auf die Christologie.“ Oder wäre dem Kritiker Unveränderlichkeit und Persönlichkeit identisch?

I. Auch wir theilen die Präsumtion — und denken uns unter der Unveränderlichkeit Gottes nach Jak. 1, 17. diejenige ontologische und ethische Eigenschaft Gottes, wonach weder sein Wesen noch sein Wille einen Selbstwiderspruch duldet*). Positiv ausgedrückt wird die Beständigkeit Gottes nach 2 Mos. 3, 14. 15. als diejenige Vollkommenheit seines Wesens und Willens aufzufassen seyn, vermöge welcher Gottes Wesen und Wille sich immer selbst gleich bleiben. Ausgeschlossen wird dadurch jede Wandelbarkeit, d. h. jede Veränderung, wodurch in Gottes Wesen und Willen ein Gegensatz eingeführt würde, dessen Aufnahme diesen oder jenes zu einem andern macht, als sie vorher waren. Nicht ausgeschlossen wird dadurch jede Lebensbewegung nach innen und außen, die dem göttlichen Wesen und Willen entspricht und deren Zeugung, wenn wir (mit den Ervätern 1 Mos. 16, 14; 24, 62; 25, 11. und David 1 Sam. 17, 36. Ps. 42, 3. und ganz Israel Jer. 5, 2. und den Propheten Hos. 1, 10. und Petrus Mt. 16, 16.) von dem lebendigen Gott reden, einer Zeugung seiner Lebendigkeit gleich käme**). Denn ein Leben ohne Bewegung nach innen und außen, receptiv und spontan, ist kein Leben, sondern der Tod. Ein Gott ohne sie wäre nach den zahlreichen alt- und neutestamentlichen Schilderungen dieses contradictorischen Gegensatzes kein Gott, kein wahrer, sondern ein falscher,

*) Einsender erklärt sich hier und im Nächstfolgenden wesentlich einverstanden mit Herrn Dr. Dorners Auseinandersetzungen in dem inzwischen erschienenen 2. Art.: „Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher, nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt“ (Jahrb. 2. B. 3. S. S. 440 ff.), namentlich mit dem bibl. theol. Theile S. 444 ff., mit Ausnahme des vom Gebersam (Christi!) S. 447 Gesagten, und abgesehen davon, daß die „principielle Scheidung der Religion des N. T. von der heidnischen“ (S. 446) als ein Fortschritt (444) bezeichnet wird, was leicht mißverstanden werden kann.

**) Ueber diesen nach Ansicht des Einsenders entscheidenden Begriff vergl. seine Schrift über „das Leben des verklärten Erlösers im Himmel, nach den eigenen Aussprüchen des Herrn“ mit dem Motto: *Jam non tam de illo, qui aliquando vixit, quam de hoc, qui nunc vivit, agimus.* Röm. 5, 10. Ein Beitrag zur biblischen Theologie. Leipzig, Hinrichs 1854. Im 1. Abschn.: Wirklichkeit des himmlischen Lebens Jesu. §. 1. Begriff des Lebens S. 27 ff.

ein nichtiger, ein Gedankengott, ein Göze. Wir erinnern nur an Ps. 115. und Apg. 17. Wir werden uns daher wohl zu hüten haben vor jeder Dialektik, die auch nur von fern daran streift oder dahinaus will oder führt, daß Gottes Unwandelbarkeit als starre Unbeweglichkeit und absolute Bewegungslosigkeit zu denken wäre, nach Art der goldenen, silbernen, ehernen, steinernen, hölzernen oder wie immer gemalten Bilder Jahve's und Jovis und der uralten gestürzten oder der an ihre Stelle in der Phantasie eingedrungenen späteren hellenischen Götter, von deren Unterschied unser Kritiker in seiner Einleitung S. 361 ff. uns so geistreich zu unterhalten weiß. „Jehova“ bedeutet vielmehr ebensowohl den Lebendigen als den Ewigen und Wahrhaftigen; und nur weil die mittelste dieser Uebersetzungsformeln das eigenthümliche Gotteswesen am nächsten bezeichnet, also zu einem Eigennamen am meisten sich eignet, ja den Sinn der beiden andern auch nach deutscher Etymologie mitumfaßt, hat sich ihrer der Einsender in seinen populären Versuchen über das A. T. vorherrschend bedient. Nicht als wenn der Originalname Jehova oder eine seiner angegebenen Uebersetzungen den Inhalt des Wesens Gottes selbst träge; sie bezeichnen nur etwas Formelles daran, die eigenthümliche Form seines Daseyns. Nur von Seiten der Unbedingtheit, des Selbstursprungs, der Dauer wird die göttliche Wesenseigenthümlichkeit durch die Begriffe und Namen der Ewigkeit und Beständigkeit oder Unveränderlichkeit bezeichnet. Ihre ontologische Fülle erhält sie erst durch die Geistigkeit (Joh. 4, 24); ihre ethische durch die Liebe (1 Joh. 4, 16.). Geistigkeit und Liebe bedingen materiell das Leben Gottes, machen sein immanentes und ökonomisches Trinitätsleben aus, wie es — vornehmlich nach der letztgenannten, ethischen Seite hin, aber mit Einschluß der logischen und physischen — unter den neueren Theologen am consequentesten von Liebner den urkundlichen Depositionen des Geistes Christi in der Schrift nachgedacht worden ist. Sind diese nothwendigen Vorerinnerungen über die Fassung des Axioms, um dessen Unantastbarkeit es sich uns, wie dem Kritiker, gleichmäßig handelt, gegen ihn gerichtet? Auf diese, wie uns scheint, entscheidende Frage unserer Mitleser an uns wüßten wir nicht zu antworten, trüge seine Kritik, die wir hier allein im Auge zu halten haben, nicht zwei Worte an

der Stirn, die jeden Zweifel heben, so weit es zur Anbahnung einer Verständigung nöthig. Wir meinen keine Unterscheidung eines „geschichtlichen und übergeschichtlichen Lebens Gottes.“ Diese Unterscheidung reicht zu vorläufiger Verneinung jener Frage vollkommen aus. Sie gibt hinlängliche Gewißheit, daß kein uns dermalen noch unbekannter Begriff der Unveränderlichkeit die Lebensbewegung, ja noch mehr, eine zur Bewegung und Aeußerung des Lebens erforderliche Lebensdifferenzirung, so weit sie zu jener erforderlich, nicht negirt, sondern Raum dafür hat. Sonst müßte er nur von einem übergeschichtlichen und dürfte von keinem geschichtlichen, oder müßte nur von einem geschichtlichen und dürfte von keinem übergeschichtlichen Leben Gottes im Unterschied davon reden. Daß er es thut und einen solchen statuirt, ist genug, um uns in den obersten Prämissen einverstanden mit dem Kritiker zu finden, und läßt nur wünschen, daß sie beiderseits nicht verlassen, sondern streng und treu festgehalten werden.

Näher tretend derjenigen Seite, von welcher dem Kritiker für das Axiom der göttlichen Unveränderlichkeit Gefahr zu drohen scheint, erhebt sich die weitere Frage: droht nach seiner Meinung jenem Axiom eine Gefahr von der Kenosis überhaupt und an sich, wie immer ihr Subject und Object und ihre Modalität gedacht werde, und gleichviel ob 1. ihr Subject der Logos oder der Gottmensch Jesus Christus, 2. ihr Object seine äußere oder innere Herrlichkeit, 3. ihre Modalität eine Entleerung oder Entblößung sey? Auch diese Frage können wir uns schon selbst beantworten, und zwar ebenfalls mit einem entschiedenen Nein, dies ist seine Meinung mit nichts. Sonst würde er seinen Vorwurf der Leugnung jenes Axioms nicht auf die neueren Darsteller der Kenosislehre beschränken. Und gesetzt, diese Beschränkung wäre eine zufällige oder absichtliche literarische Selbstbeschränkung und spräche nur seine halbe Meinung aus, so liegt in der Kritik Materials genug vor, um daraus abzunehmen, daß seine volle und wahre nicht die ist, als werde durch jede Kenosis, welche eine wirkliche Kenosis und nicht eine bloße Kryptis sey, die nothwendig festzuhaltende Beständigkeit des göttlichen Wesens oder Willens alterirt. Vielmehr werden wir bei der Annahme des Gegentheils, daß durch die rechtverstandene Kenosis die rechtverstandene Unver-

änderlichkeit Gottes nicht gestört werde, abermals auf die Zustimmung des Kritikers zu rechnen haben.

Welches ist nun die rechte Kenosislehre? Gewiß die des Apostels Paulus, der sich im Philipperbrief, die Aechtheit desselben vorausgesetzt, darüber ausläßt und dem wir das Wort Kenosis nachsprechen; aber nach der Ansicht Herrn Dr. Dorners keine der von ihm vorgeführten Auslegungen derselben von Sartorius und König bis auf Geß herab.

Doch ist keiner unter ihnen Unrecht geschehen? Dies ist eine andere Frage. Beschränken wir unsern Beitrag zu ihrer Lösung auf die Dorner'sche Recension derjenigen Kenosislehre, welche vor ihm noch am meisten Gnade findet. Es ist die von Dr. Liebner, in der ersten Abtheilung seiner „Christologie“ oder Darstellung der „christologischen Einheit des dogmatischen Systems“, welche bekanntlich den 1. Bd. seiner „aus dem christologischen Princip dargestellten christlichen Dogmatik“ bildet. Unser Dogmenhistoriker erkennt an ihr die hervorragende und durchgreifende wissenschaftliche Consequenz und läßt namentlich der Trinitätslehre Liebners, wo er auf sie zu sprechen kommt, alle Gerechtigkeit widerfahren; wie er denn zuletzt noch von Geß auf Liebner zurückkommend, bekennt, daß, „wenn im innergöttlichen Leben eine Wechselwirkung seyn soll, das Empfangen nicht allein auf Seiten des Sohnes wird fallen können, wie Liebner richtig gesehen hat“ (S. 414).

Hiermit sind wir bei dem ersten der beiden Hauptpunkte angelangt, wo es uns scheinen will, als habe Herrn Dr. Dorner seine bewährte Meisterschaft im Wiedergeben ganzer Denksysteme auf zwei verhängnißvolle Augenblicke verlassen. Wir beginnen, den obigen Ziffern folgend, mit dem Subject der Kenosis. 1. An dem ersten, dem theologischen Polar- und Brennpunkte der ganzen Frage, können wir den Referenten bei seinem eigenen Worte nehmen. Er rühmt, wie gesagt, die Consequenz am Liebner'schen Lehrbau, verschweigt aber, worin sie bestehe, vermuthlich weil er für bekannt annimmt, daß sie, wenn uns nicht alles trügt, in der Zurückführung der zeitlichen Kenosis des Logos auf das ewige innergöttliche Leben der Trinität besteht! Wie nun, wenn eben durch diese Zurück-

führung die vorläufigst von den Reformirten und ihren Ausläufern, den Socinianern, uns Lutheranern vorgeworfene Gefährdung der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens*) auf's Gründlichste vermieden und verhütet wäre? Denn wenn die Kenosis schon in den Relationen der Trinität zu sich selbst begründet ist, wenn sie im ewigen Verhältniß des Sohnes Gottes zu Gott dem Vater beruht und in diesem Verhältniß schon von Ewigkeit wesentlich vor sich geht, so wird durch ihren Eintritt in die Zeit „keine reale Veränderung in Gott gesetzt, welche dem Wesen Gottes widerspricht.“ Es wird durch solchen ökonomischen, der zeitlichen Vollziehung des ewigbeschlossenen Werkes der Erlösung der Menschen dienenden Hervor- und Eintritt das immanente und seiner Natur nach zugleich transcendente Wesen Gottes, weit entfernt alterirt zu werden, vielmehr manifestirt, offenbart, wie es ewig war, ist und seyn wird (2 Mos. 3, 14. 15. Jak. 1, 17. Offb. 1, 8.). Liebner hat jenen alten Vorwurf, von welchem wir in der Dorner'schen Kritik die jüngste Gestalt und Application erblicken, bereits von dem lutherischen Dogma entfernt, indem er es mit patriotischer Freiheit gereinigt und berichtigt, die zur Kryptis verkehrte Kenosis wieder als solche und als zusammenfallend mit der Menschwerdung (oder doch, genauer zu reden und richtiger als die reformirten Dogmatiker, als Genus und generelle Bedingung der Menschwerdung) auffassen gelehrt, durch die trinitarische Erklärung aber der lutherischen Lehre vom Gottmenschen mit eben so patriotischer Treue den ihr bisher fehlenden tragfähigen Unterbau gegeben hat. Dadurch, daß er uns, wie unsers Wissens kein anderer Theolog und Christolog vor und neben ihm, die Kenosis trinitarisch aus dem göttlichen Seyn verstehen gelehrt, wenn man von dem allertiefsten und kündlich größten Glaubensgeheimniß so sagen darf, hat Liebner uns Zeitgenossen gezeigt, daß Kreuz und Stern aller speculativen Theologie Eins sind. Man lese nur von Neuem in Liebners Christologie z. B. den Abschnitt Seite

*) Schneckenburger, vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Herausgegeben von Güder. Stuttgart 1855. II, 203. 217.

126 — 163*). Man erinnere sich der Stellen S. 143: „Der Subordinationianismus aller Zeiten hat also ein wahres, unver-

*) Es sey mir verstattet, wie über die Einsimmung von Nitzsch und ähnlichen Forschern (vgl. die mit gewohnter Genauigkeit und Treue eingehende Formulirung derselben in Nitzsch, System der christlichen Lehre 6. Aufl. S. 261 f.), so auch über diese meine Freude ausdrücklich zu bezeigen; bei so manchem, in so großer Frage natürlich auch nicht ausgebliebenen, Widerspruch. Die im Folgenden angeführten Stellen setzen freilich im Grunde meine ganze Entwicklung der Trinitätslehre von S. 65 — 269 voraus und sind nur das auf die Christologie hinüberweisende Resultat derselben. Einen kurzen Ueberblick des Ganzen habe ich in diesen Jahrb. I, 1. S. 199 ff. gegeben. Die Hauptgesichtspunkte sind folgende. Die moderne sogenannte „absolute Persönlichkeit“ ist ein rein philosophisches Gewächs, wovon der Gott der Schrift und der Kirche weit entfernt ist. Mit dieser absoluten Persönlichkeit hat man sich vorerst nur mühsam aus dem Pantheismus herausgehoben. Sie selbst aber für sich positiv ist ein ganz unhaltbarer, künstlicher Standpunkt, gleichsam ein Schwebegott (vgl. die bekannte „Schwebereigion“), der auch factisch immer wieder in die Fluthen des Pantheismus zurückfällt — wenn nicht das volle positive Christenthum dazwischen tritt und „Alles neu macht“. Trägt man nun gar dogmatischer Seite, wie neuerlich so oft geschehen, diese „absolute Persönlichkeit“ sofort auf den trinitarischen Vater über, der als fertige absolute Persönlichkeit den Sohn zeugt, so kommt man unausweichlich in die Wege des Tritheismus oder aber des absoluten Subordinationianismus (zunächst bei der Lehre vom Sohne) und gar des Arianismus hinein — so sehr auch dieses Alles als kirchlich sich geltend mache (in dieser Beziehung ist eine neuerliche Bemerkung von Philippi, Glaubenslehre II. S. 172 und Früheres von Thomajins gegen mich ganz unzutreffend). Vielmehr müssen die drei trinitarischen Hypostasen nur als an-, in- und durcheinander absolut persönlich seynd sich erweisen und selbhergestalt das absolute Persönlichseyn Gottes und die Dreieinigkeit Gottes zusammen und mit Einem Schlage hervorgeben (Deus triunus omnibus numeris absolutus). Dies ist gewiß die große, schriftgemäße, sage man nun Substanz oder Tendenz oder Grundconcretion der Kirche in allen ihren erhabenen Kämpfen um die Dreieinigkeit. Dies muß nun nach allen Seiten des göttlichen Inhalts, nach der Seite der absoluten Causalität, Macht (Gott causa sui, Selbsterzeugung), des absoluten Sichwissens, Selbstbewußtseyns, und der absoluten Liebe vollzogen werden. Ich habe diese drei Proceffe den physischen, logischen und ethischen genannt; den zweiten auch wohl den ideellen, intellectuellen, im Unterschied von den beiden andern als den realen. Diese drei trinitarischen Proceffe, ob sie auch in der Betrachtung zunächst für sich aufgefaßt werden, müssen doch eben so sehr wahrhaft zusammen und ineinander geschaut werden, keiner ist für sich wahr, sondern sie werden nur wahr in- und durcheinander. Diesem

äußerliches Moment aufgefaßt, nur einseitig. Daher auch seine häufige Wiederkehr — bis er durch seine eigene Wahrheit, die

Zueinanderarbeiten, freilich in längerem und schwierigerem Verlaufe durch eine Reihe innerer Möglichkeiten hindurch, die für sich noch nicht wirklich sind oder schon den wirklichen Gott bezeichnen sollen, ist nun eben meine ganze trinitarische Untersuchung gewidmet. (Mit Erstaunen sehe ich daher in dem obigen Aufsatze von Voigt, gegenwärtigen Hefts der Jahrbh. S. 211 f., die Zusammenfassung der Prozesse als etwas Neues gefordert und von mir behauptet, daß ich mich einseitig nur im ethischen Prozeß der Liebe bewege. Ich kann hier nur auf eine Bemerkung Jahrbh. 1. 1. S. 204 über den Grund solcher Mißverständnisse oder solchen Zurückverstehens in's Gewohnte bei Entwicklungen, bei denen nur im Ganzen aller allmählig sich heraushebenden Momente die Wahrheit liegt, verweisen. Ferner: das Geseztwerden des Sohnes, als Bedingung des Geliebtwerdens, soll bei mir zu vermessen seyn. Hier hat mich der Verfasser gar nicht verstanden. Gerade auf diesen Punkt gehe ich genau ein in dem, was ich den physischen Prozeß oder den der absoluten Causalität nenne. Hier nämlich erscheint der Sohn zunächst als absolute Wirkung (er ist gesetzt), die sich aber als in Gott nothwendig zugleich zur absoluten Ursache erheben muß, weraus die absolute Wechselwirkung hervorgeht (der Sohn setzt in seiner Weise auch den Vater 2c. 2c., er nimmt Theil an der Aetität), was ich den gleichsam physischen Schattenriß der Trinität nenne, darum, weil dies freilich für das nothwendige Zusammenschauen aller Momente erst in der geistig-ethischen Sphäre seine Wahrheit hat, zunächst in der Liebe und mit dieser vereinigt, in sie aufgenommen: dies insbesondere ist der nicht genug zu bewundernde Tiefinn des kirchlichen Terminus: Zeugung des Sohnes. Damit erledigt sich nun auch Alles von selbst, was Voigt noch weiter sagt S. 212. Ein „Umgehen“ der Schwierigkeit des Geseztwerdens des Sohnes findet bei mir nicht statt. Auch kein bloß äußerlicher „Rekurs“ auf die Kirchenlehre, sondern eine innere Entwicklung derselben. Es kommt hier auf ein genaueres Verständniß von diesen schweren Dingen, besonders von der richtigen trinitarischen Entwicklung der Aetität an. Bei der sehr verdienstlichen Wiederaufnahme des großen Athanasius und seiner gewaltigen Arbeit sieht Voigt übrigens doch auch wohl zu viel in ihn hinein. Bei Bestimmung der Relationen der Hypostasen dachte jene Zeit schwerlich schon an das, was uns unter der, auch immerhin incorrecten, Bezeichnung von „Processen“ vor-schwebt.)

Der Uebergang zur Christologie ist mir nun folgender, Dogm. S. 140 ff. 147 ff. Der lebendige Gott muß sich also in sich unterscheiden, und die Unterschiede müssen selbst absolut thätige seyn. Nichts kann in Gott bloßes todes träges Object seyn. Der erste entscheidende Schritt für die wahre christliche Trinitätslehre (und somit den wahren Gottesbegriff schlechtthin) ist

er sucht, überwunden, sich selbst als einseitig verstehen muß. Der Subordinatianismus, nur durch die ganze Trinität hindurch-

demnach immer der, daß sofort Gott im zweiten Moment (Sohn), im realen wie im ideellen Proceß, nicht bloß als Object, sondern wieder als Subject gedacht werde, Gott der Gesezte (Gewünszte, Geliebte) auch wieder als der Sehende (Wissende, Liebende) — was dann von selbst zu dem gleichsetzenden Dritten führt. Bleibt man bei dem bloß Gesezten stehen, so ist dies irgendwie Welt, und somit der Uebergang zum Pantheismus oder aber absoluten Subordinatianismus, Arianismus. Schon bei den Vätern kommt vor das Merkwürdige: der Sohn ist auch *πατὴρ*, aber *ἕκτος*. Und Ähnliches hat ohne Zweifel Twisten im Sinne, wenn er Dogm. II. S. 262 sagt: man werde nicht läugnen dürfen, daß dem Verhältniß des Sohnes zum Vater ein anderes des Vaters zum Sohne entsprechen könne, welches als Gegengewicht gegen die dem Sohne nicht einwohnende Macht zu zeugen zu betrachten sey. (Dies ist ein tiefer Blick; der Art Einsichten sind freilich selten; ich finde sie sonst nur noch bei Dörner: Entwicklungsgegeschichte u., bei dem großen christlichen Denker Franz Baader, der überhaupt mit seinen tiefsinnigen, cum grano salis aufzunehmenden Andeutungen fast ein ganzes dogmatisches Jahrhundert anticipirt, bei Merz: Christenthum und Persönlichkeit.) Ist nun der Sohn als der Gesezte, Gezeugte, dem Vater subordinirt, und ist dies demnach das erste Moment in seinem character hypostaticus, so ist dies durch das nothwendige andere Moment, seine Gottgleichheit, göttliche Selbstständigkeit, zugleich fortwährend aufgehoben, überwunden. Aber jenes erste ist an sich da, und dies ist die Möglichkeit der Menschwerdung. Vom Menschlichen aus ist Folgendes zu sagen, vgl. m. Dogm. S. 270 ff. Die wesentlich tiefste, ethische Idee der Menschheit, somit auch ihre Bestimmung ist nach dem innersten Sinne des Christenthums: „Gott zum Inhalte haben, Gott empfangen. Die Menschheit hat die wesentliche Bestimmung: Gott in seiner Selbstmittheilung als Inhalt in sich aufzunehmen und zum eigenen Inhalt zu machen. Der Mensch ist nach den Vätern *θεοφόρος*. Es zeigt sich nun von hier aus eine innere Verwandtschaft mit dem trinitarischen Sohne (*λόγος*), in dessen character hypostaticus auch das primitive Moment das subordinatianische oder das Gottempfangen ist. Zwar ist dies nur die eine Seite; er hat zugleich die andere der vollkommenen Gottgleichheit; aber jene — das specifisch Sohnliche, *ἕκτος* — ist gerade die, an welche die Schrift das Leben der Welt, zuhöchst der Menschheit, anschließt. Der *λόγος* ist, weil er trinitarischer Sohn ist, auch das Princip der Welt, nämlich der göttlich frei geschaffenen (Joh., Paul.). In ihm, sofern er als Sohn diese subordinatianische Seite hat, ist eben die Weltidee, zuhöchst Menschheitsidee concipirt (frei, ad extra, transeunt), deren ewiger Träger er darum ist, obwohl nicht mit ihr identisch. Man könnte dies also seine ewige Menschenverwandtschaft nennen, kühnlich, aber in diesem Zusammenhange völlig unmißverständlich, auch: seine ewige

geführt, ist nichts andres, als nur die ganz vollzogene Idee (des lebendigen Gottes, zuhöchst) der absoluten Liebe" — und S. 150:

Menschheit (obwohl ich hier oft und selbst früher von Thomajus mißverstanden worden bin). Wird er nun Mensch, so kommt er nicht in ein ihm Fremdes, sondern in sein Eigenthum, nur daß er dann das Haupt und der alleinige Mittler der ihm in ihrer wesentlichen Bestimmung von Anfang an verwandten Menschheit ist. Dies ist nun weiter zu vollziehen im Anschlusse an das, was so eben über die wahre trinitarische Subordination gesagt ist. Die Subordination des Sohnes ist ewig trinitarisch gesetzt und aufgehoben; doch ist sie eben an sich da, nämlich als aufgehoben, und so ist sie die ewige Möglichkeit der Menschwerdung. In der wirklichen Menschwerdung ist das Moment der ewigen Subordination des Sohnes unter den Vater, welches im absolut trinitarischen Leben immer zugleich mit der vollkommenen Gottgleichheit des Sohnes ist (Simultaneität, nur logische Folge), zeitlich geworden, d. h. ein für sich gesondert Hervortretendes, welchem die göttliche Selbstständigkeit, das Pleroma, folgt: Die Zeit Christi ist seine auseinander gelegte Ewigkeit: und so ist ein Proceß des gottmenschlichen Lebens, ein Verlauf, eine Entwicklung eingeleitet, welche nothwendig mit der Ewigkeit, d. h. mit der absoluten Wiederherstellung des Sohnes in der Simultaneität seiner ewigen Momente, aber nun zugleich als des ewigen, realen Gottmenschen (nach Leib, Seel und Geist) und Hauptes seiner Gemeinde schließen muß: so daß demnach die Gottmenschheit in der Verklärung Christi nicht aufhört (dies gegen einen Einwand von Dorner). Dieses Auseinandergehen der ewig einigen Momente des Sohnes ist seine Menschwerdung; freilich vorerst nur in abstractester Bedeutung, denn es gehört noch mehr dazu, Leib und Seele, überhaupt die ganze wahre Menschheit. Aber zunächst principiell sind von hier aus alle Momente des evangelischen gottmenschlichen Lebensbildes unseres Herrn (in der heiligen Schrift) zu verstehen, zunächst das eigenthümliche ökonomische Verhältniß zwischen Vater, Sohn und Geist in wählender Entwicklung Christi (so besonders der tief sinnige Vorgang bei der Taufe); ferner: die so oft ebjonitisch = rationalistisch (Christus bloßer Mensch) oder auch alt = dogmatisch (bloß von der menschlichen Natur) mißverstandenen besondern Aussprüche von der Subordination des Sohnes unter den Vater, z. B. „der Vater ist größer denn ich“, „ich kann nichts von mir selber thun“, die *ἐγχα* Johannes 5, 36; 14, 11. in demselben Sinne — was alles sich hier als wesentliches und nothwendiges Moment gerade des wahren Gottmenschen und zugleich als ganz eins erweist mit dem Tiefsten, Innerlichsten und Ergreifendsten im Leben Christi, d. h. mit der absoluten Hingabe seines Willens an seinen himmlischen Vater, seinem Gehorsam bis zum Tode, „nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“ (Summa: der Mensch gewordene *λόγος* ist subordinatianisch und muß es seyn); endlich das Verlangen Christi nach seiner vorweltlichen *δοξα*, wie auch der schließliche wirkliche Wiederein-

„Die Subordination des Sohnes als Sohnes nach seinem character hypostaticus ist ewig trinitarisch gesetzt und aufgehoben, überwunden: doch ist sie eben an sich da, nämlich als aufgehobene, als überwundenes Moment; und so ist sie die ewige Möglichkeit der Menschwerdung“ — und S. 151 f.: „Es geht also dieser *κένωσις* der Menschwerdung und des Menschgewordenen (wozu Dr. L. selbst anmerkt: denn die That der *κένωσις* muß als eine fortgesetzte gedacht werden) als ewige Grundlage in jenem Moment des trinitarischen immanenten Sichunterwerfens des Sohnes gegen den Vater, eine ewige *κένωσις*, absolute (von allen zeitlich concreten Formen gelöste und ihnen voraneilende) Subordination der Liebe voraus. Die Einwendungen gegen die Auffassung der *κένωσις* (Phil. 2, 6 ff.) als einer wirklichen und im ganzen durchdringenden Ernst, d. h. mit identischer Persönlichkeit, sind hiermit schon von der Trinität aus überwunden. Die *κένωσις* in der Menschwerdung ist nur zeitliche, menschliche (d. i. nun gottmenschliche) Darstellung, Fortsetzung jenes nothwendigen Momentes des absoluten Sohn-seyns — welches durch die Trinität und durch die ewig reale absolute Liebe constituiert wird — sowie in der fortschreitend sich erfüllenden Entwicklung des Gottmenschen auch das nothwendige andre Moment (das Pleroma) zu seiner zeitlichen Darstellung kommt. Kurz, die ewige absolute Lebenseinheit, die Ewigkeit des Logos (wie sie zuvor entwickelt ist), die *μορφή Θεού*, tritt im Gottmenschen, in der *μορφή δούλου*, in einem Nacheinander, Wechsel, auf. Dies ist das innerste lösende Wort für das Räthsel der Christologie, die eben nur von der lebendigen ethischen Trinität aus, und in und mit ihr, verstanden werden kann.“

Wo bleibt, die Kenosis so angesehen, irgend eine *παράλλαξη*, ein *τροπῆς ἀποσκίασμα* durch sie für Gottes Wesen und ewigen Liebeswillen übrig? Welche Gefahr droht von jener nun noch

tritt, das „Sitzen zur Rechten Gottes“ (das Uebergangswort: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“); mit einem Worte: es ist die *κένωσις* (Phil. 2, 6. ff.) zu verstehen.

der Unveränderlichkeit Gottes? Oder welcher Bruch, obwohl Herr Dr. D. dieses Ausdrucks sich nicht bedient, droht durch sie der Trinität? Wir sehen keinen. Was der Sohn in und von Ewigkeit gethan und thut, daß er sich dem Vater subordinirt als Sohn, und also sich selbst, *ἐαυτὸν* d. i. seine absolute Selbstständigkeit, in selbstverleugnender Liebe *ὑπήκοος* werdend, an den Vater aufgibt, um sie eben so wenig im Vater wiederzugewinnen, das ist nur in zeitlicher Dircemtion durch Selbsterniedrigung und empfangene Erhöhung, durch herablassende An- und aufsteigende Mitempornahme der Menschheit geschehen, treu seiner ewig sich gleichbleibenden Liebe zum Vater, wie zu seinem Bilde, der Menschheit, also treu seinem Liebesleben nach innen und außen. Diese Auffassung war es, welche den Einsender bewog, vor vier Jahren das Manuscript seiner oben erwähnten zwanzigjährigen Lebensarbeit über das gegenwärtige himmlische Leben des Erlösers dem genannten Christologen zur Prüfung vorzulegen und sie bei ihrer unveränderten Publication, wozu Herr Dr. L. ihn ermuthigte, ihm zu dediciren. Unverhohlen sey dies Pflichtverhältniß als keineswegs bloß persönliche Rechtsquelle gegenwärtiger Einrede geltend gemacht, deren selbstständige Freiheit im Folgenden hoffentlich nicht minder klar hervortreten wird.

Allerdings bleibt nämlich auch so noch manches Räthsel zu lösen, manche Frage zu beantworten, nur nicht anderswoher als aus denselben Principien und Obersätzen. Noch im theologischen Wendepunkt unserer Elliptik stehend, begegnet uns Herrn Dr. Dorners wiederholte Frage: Wie denn Paulus den Philippnern die Selbstentäußerung des Logos zum Muster der Nachahmung aufstellen könne? „Denn nie kann jene Selbstdepotenzirung unsere Aufgabe werden. Ja gerade nach Gess hat auch nur der Logos durch sein göttliches Wesen die Kraft und Macht zu jener Selbstdepotenzirung, was um so unerklärlicher machen würde, daß der Apostel von ihr sollte in der Stelle geredet haben, die Christum als erkennbares, leuchtendes Beispiel vor sie hinstellen will“ (S. 414 Anm.). Gedenkt hiernach Herr Dr. D. das Subject *Ἰησοῦς Χριστός* an jener Brieffstelle des Apostels in einer Weise zu urgiren, die nicht gestattete, die nächstfolgenden Prädicate in der bekanntlich öfters bei Paulus vorkommenden Art (1 Kor. 10,

4. Eph. 3, 9. 1 Tim. 1, 15.) und in johanneischer Weise (1 Joh. 4, 2.) zufolge der Identität der Person vom präexistenten Logos zu verstehen*)?

Es ist neuerlich wieder in Erinnerung gebracht**), daß unsere Väter die in der fraglichen Philipperbriefstelle gelehrt Selbsterniedrigung des Erlösers nicht in die Menschwerdung, sondern darein gesetzt haben sollen, daß „Christus 1) mit der menschlichen Natur zugleich das Elend, die Bedürftigkeit und Sterblichkeit, überhaupt die Knechtsgestalt der gefallenen Menschheit übernahm und 2) die Majestät des Logos in sich ruhen ließ und seine Gotteskraft in sich zurückhielt.“ Nach Melanchthons Anschauung, wie in der Hauptsache nach Luthers Ansicht, „konnte der Logos Mensch werden, ohne daß er sich seiner göttlichen Herrlichkeit begab; er konnte die ganze Majestät des göttlichen Wesens in der Natur des Menschen manifestiren. Melanchthon erkennt damit zugleich an, daß die ideale unsündliche Menschheit zur Aufnahme der vollen Majestät Gottes fähig ist.“ Auf den ersten Anblick scheint hiermit die Unveränderlichkeit Gottes am sichersten gestellt. Daß es nur so scheint, und daß diese Sicherstellung sowohl der erwähnten Modification als des erwähnten Unterbaues nicht entbehren kann, hieße nach Schneckenburgers, Liebners, Thomasius und Dorners eigenen Erörterungen etwas bereits Erwiesenes nochmals beweisen wollen. Zur Antwort auf obige Dornersche Frage nach der Musterhaftigkeit und Nachahmbarkeit der Selbstentäußerung des Logos behufs seiner Menschwerdung dürfte es genügen: 1) an das „Perspectivische“ zu erinnern, was Liebner an jener sedes doctrinae, die er das paulinische $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x} \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ nennt, kennlich macht, indem er ja gar nicht leugnet, daß die Kenosis sich auch innerhalb des gottmenschlichen Erdenlebens

*) Die Frage nach dem Subject in Phil. 2, 6. sollte nach der Erklärung in Meyers Commentar, auf welche bereits Liebner, Christol. S. 325 verweist, nicht wieder aufgerührt werden, ist aber freilich auch nicht Dorners einziger Anstoß, sondern sein vornehmster ist die Selbstdepotenzirung, wovon nachher und weiter unten.

**) Durch Dr. Hepppe a. a. O. Bd. 2. Loc. XII. de Filio Dei. §§. 1 f. Vgl. des Einsenders Referat darüber in Gersdorfs Repert. f. deutsche u. ausländ. Lit. 1857. Bd. III. Nr. 3139 S. 72 ff.

Jesu bis zum Tod am Kreuze fortgesetzt und vollendet habe, sondern nur lehrt, daß von da aus zurück- und durchzuschauen sey in die dem Opfergehorfam und gesammten Erlöserdienste zum Grunde liegende Selbstverleugnung, vermöge welcher der Sohn Gottes die vor Grundlegung der Welt bei dem Vater besessene Herrlichkeit aufgegeben und verlassen habe, um sie als Mensch (Gottmensch) ewig wiederzugewinnen. 2) Warum diese göttliche Selbstverleugnung weniger, als die innermenschliche, allen nach Gottes Bilde geschaffenen Wesen und vollends den durch Glauben und Dankespflicht Christo verbundenen und anhangenden Christen zum Muster dienen sollte, will uns an sich nicht einleuchten, wenn auch ganz ähnliche und ausdrückliche Ermahnungen: „Gottes Nachfolger“ zu werden, nicht in Menge in der Schrift vorlägen. Ebenso wenig begreifen wir, wie nach Dörner und Gess zur „Selbstdepotenzirung“ (man verstehe darunter Auf- und Rückgabe eigener, zumal aber verliehener Macht an den Verleiher, oder freiwillige Reduction und Herabsetzung eines Subjects vom Grade der Actualität auf die bloße Potenz — in der Kenotik bekanntlich nur zwei Seiten derselben Sache —) eine für Menschen unerreichbare Gotteskraft erforderlich seyn soll, und sonach das Gebet um diese behufs jener verwerflich wäre. In diesem Falle hätte der Herr seinen Jüngern und allen seinen Bekennern ebenfalls etwas Selbstwidersprechendes und Unmögliches zugemuthet, da er die Forderung an sie stellte, die durch ihre völlig gleichartige Motivirung als vollständigste Parallele, ja als evangelischer Prototyp der fraglichen Ermahnung Pauli an die Philipper erscheint: „Wer da will der Erste unter euch seyn, der sey euer Knecht; gleichwie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern sein Leben zu geben zu einer Erlösung für Viele“ (Mt. 20, 27. 28.)*). 3) Wenn Melancthon nach den eigenen Anführungen des zuletzt angezogenen Dogmenhistorikers das *exinanivit se ipsum* erklärt durch *exuit illam Dei simi-*

*) Liebners Erinnerung S. 331 an „Dörners eigene tiefsinnige Erklärung des Menschensohnes“ und des göttlichen Hintergrundes, als des Primären, worauf jener offenbar secundäre Begriff zurückweise (Entwicklungsgeschichte I, 85 ff.), möchten wir bei dieser Gelegenheit angelegentlichst wiederholen.

litudinem (μορφήν θεοῦ) i. e. non posse pati, non posse mori — und daß factus est similis hominum durch vere homo mortalis, und daß habitu inventus ut homo durch affectibus naturalibus omnibus praeditus — so weist, dünkt uns, selbst das eingeschobene mortalis und das erklärende posse mori, welches doch in der Annahme der „gefallenen“ Menschennatur ipso facto eintrat, durch die Schriftstelle Ebr. 2, 14. klärlieh zurück auf die, wir wollen nicht entscheiden, ob angeblich oder wirklich von Melancthon geleugnete Identität des ἐκένωσεν ἑαυτὸν mit dem σὰρξ ἐγένετο, oder da näher betrachtet dem einen von beiden Factis doch eine causale Priorität vor dem andern zuzugestehen seyn wird, auf die Priorität nicht der incarnatio vor der exinanitio, sondern umgekehrt auf die Priorität der exinanitio vor der incarnatio, im oben bereits bezeichneten Sinne.

Driftiger scheinen die Einwürfe Dorners in der Note zu S. 393 seiner Abhandlung, nachdem er auf S. 392 f. „die von Liebner der Kenosis gegebene trinitarische Substruction“ vorgelegt, jedoch ohne dann weitere Rücksicht auf diese zu nehmen, fast als hielte er letztere durch jene Note dazu, die er mit den Worten einleitet: „Hierzu bemerke ich Folgendes“ — für erledigt. Sie kreuzen sich mit Bedenken, die vom Einsender dieser Zeilen bereits in seinem erwähnten Buche factisch geltend gemacht worden sind und hier nun die passendste Gelegenheit zur Aussprache finden. Sie betreffen nicht das Wesen, nicht die Begründung, sondern nur die Ausführung von Liebners Kenotik. Vielleicht, wie die Sache sich jetzt uns der Dörner'schen Kritik gegenüber darstellt, stellen sie nur eine Dunkelheit, die sich aufklären, oder höchstens eine Inconsequenz am Liebner'schen System heraus, die durch die vorherrschende Consequenz desselben sich am füglichsten in's Geleis bringen läßt. Indem Einsender hiezu sich anschickt, bittet er ausdrücklich, dieß als bloße Anfrage aufzunehmen, die ihre authentische Beantwortung von dem Urheber der angefochtenen Kenosislehre in der Fortsetzung seiner Dogmatik oder in diesen Jahrbüchern erwartet.

Dörner bemerkt a. a. O. zuerst: „Gottempfänglichkeit ist nicht überall sich selbst gleich, sie durchläuft im Menschen sehr verschiedene Stufen; es gibt eine unbewusste und eine bewusste,

eine physische und eine gewollte. Bis zu welcher Art der Gott-
 empfänglichkeit soll sich nun der Logos reducirt haben? Hat der
 Logos nur seine Fülle aufgegeben, die absolut lebendige Gott-
 empfänglichkeit aber behalten, so will das nicht zusammenpassen
 mit den Anfängen des Menschen, wo die Gottempfänglichkeit
 weder bewußt noch gewollt seyn kann." Hier läßt sich jedoch ein-
 halten, daß sie dies, nach den von Dorner vorausgeschickten
 Stufenunterschieden, eben nicht auf jeder Stufe zu seyn braucht.
 Zufolge derselben Stufenunterschiede verliert sie durch anfängliche
 Unbewußtheit nichts an ihrem wirklichen Vorhandenseyn, somit
 nichts an ihrer Potentialität und somit (wenn „absolut“ und
 „actuell“ nicht gleichbedeutende Begriffe sind) nichts an ihrer „ab-
 soluten“ Lebendigkeit Seitens des Logos, wenn einmal dieser,
 um mit Liebner zu reden, in's Werden eingieng"; was doch
 nimmer von einem Werden seiner selbst (wodurch die Kenosis zu
 einem neuen, nicht arianisch gedachten, vorzeitlichen, jedoch un-
 vorzeitlich gesetzten $\eta\upsilon\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{o}\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\chi\ \eta\upsilon$ exaggerirt würde), sondern
 nur von einem Werden seiner Actualität und folglich zunächst
 ihrer ersten Position, des Bewußtseyns, verstanden werden kann.
 Das Bewußtseyn selbst, wie kann es anfangen, wenn nicht als
 Potenz? Ist Potenz gleich Null? auch vor Gottes
 Augen? und wo oder wann fängt ein Vater an, sein Kind für
 das seinige und sich in ihm zu erkennen und zu lieben? Oder
 was und wieviel wird von dem Wesen und Liebesleben Dessen,
 der in der Höhe thront und auf's Niedrige sieht, detrahirt, wenn
 Er sein $\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\alpha\sigma\mu\alpha$, sein Ab- und Ebenbild, schon im Christkind-
 sein, ja unter dem Herzen Mariens wieder- und anerkennt?
 Dorner fährt fort: „Dehnt man aber die Kenosis auch noch
 auf die Gottempfänglichkeit aus, so hätte er aufgehört das Ur-
 bild zu seyn, und so wäre dem trinitarischen Logos das Unmög-
 liche angesonnen, daß er eine Zeitlang auch auf das gottempfäng-
 lich seyn Wollen verzichte.“ Von dem ersteren Satz wird Lieb-
 ners Auffassung nicht berührt, da uns wenigstens nicht erinnerlich
 ist, daß L. die Kenosis auch noch auf die Gottempfänglichkeit
 ausdehne; vielmehr eben im Herabsteigen zu dieser menschlichen
 Daseynsstufe bestand, wie wir bald uns erinnern werden, nach
 L. die Kenosis des göttlichen Logos. Der andere Satz, soll er

mehr als bloße Wiederholung des früheren Einwandes seyn, kehrt höchstens nur eine andere Seite desselben hervor und dürfte sich dadurch erledigen, daß wir das bereits Gesagte durch Hinzufügung der Annahme eines in werdender Bewußtheit anfänglich schlummernden, nichtsdestoweniger jedoch potentiell vorhandenen und actuell allmählig erwachenden Willens ergänzen, analog seiner Entwicklung in jedem Menschen ($\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\tau\omicron$), also auch der mit Recht erfordernten Vorbildlichkeit auf's Strengste angemessen. Dies schon anthropologische, recht wohl aber auch theanthropologisch vollziehbare Expediens erhält seine theologische Anwendbarkeit auf vorliegende Frage durch Dorners eigenen Zusatz: „Diesem (unannehmbaren Verzicht) könnte man nur entgehen, wenn man den Act der Kenosis als fortgehend vom Logos vollzogen ansähe, wie fortwährend von ihm erlitten.“ Irren wir nicht, so ist das gerade Liebners Lehre, laut der dritten der oben abgedruckten Stellen seiner Christologie, insofern er dort und öfters von einer Fort- und Weitersetzung der Kenosis aus der Ewigkeit in die Zeit und auch innerhalb der Zeit spricht; nur daß er vielleicht (wir stellen die Frage) seiner Lehre an dem verwickeltesten Knotenpunkte ihrer wachsenden Fortbewegung nach einer gewissen Seite hin nicht den gegen alle möglichen Einwendungen vollkommen sicher stellenden Ausdruck gibt. Darauf führt Dorners Hauptbedenken: „Dem Subordinationismus sucht Liebner durch die Lehre zu steuern, daß auch der Vater und Geist eine Einheit von Empfänglichkeit und Fülle seyen wie der Sohn; namentlich seyen sie nicht minder für den Sohn und seine Fülle empfänglich, als er für sie; ja er bedinge durch seine Hypostase die ihrige nicht minder als sie die seinige. Aber wenn das der Fall ist, so ist die Hypostase auch des Vaters und Geistes bedroht, wenn die des Sohnes, von der sie in ihrer actualen Existenz bedingt sind, so, wie Liebner's Theorie fordert, zur Potenz reducirt ist. Soweit als sie bedingt sind durch den Sohn, würde mit der Suspension seiner actualen Hypostase auch die ihrige suspendirt seyn.“

Unbeschadet der bei allem Denken und Reden von göttlichen Dingen selbstverständlichen, an diesem Punkte aber, wenn irgendwo, laut zu bekennenden Theologen- und Glaubenspflicht, eines

Durchschauens ihrer für Engel und Menschen unergründlichen Geheimnißtiefe uns bescheiden zu müssen, glauben wir im urkundlich zugänglichen Lichte ihrer relativen Offenbarung im Spiegel des göttlichen Wortes doch so viel zu sehen, daß der von Dorner nicht ausgesprochenen, doch selbstredenden Verneinung der Annehmbarkeit einer solchen Suspension nicht nur ihr Recht auf den ersten Anblick nicht abzusprechen sey, sondern daß sie jedenfalls eine Replication (wenn dieselbe nicht als bloße Explication sich erweisen sollte) der Liebner'schen Kenotik herausfordert, wenigstens wie diese von Dorner S. 392 wiedergegeben war: „Da nach Liebner der Sohn, gemäß dem Proceß der Liebe in Gott, ewig seine Fülle hingibt an den Vater, der sie dann aber ebenso ewig in ihn zurückströmt, so besteht nach Liebner die Kenosis des Logos nur darin, daß jener Liebesproceß in seinem ewigen Verlaufe momentan, nämlich für die Zeit des Werdens des Menschgewordenen, angehalten oder sistirt wird von Seiten des Vaters, aber mit Einwilligung des Sohnes. Die Wiedererfüllung des Sohnes unterbleibt der Menschwerdung zu Lieb eine Zeitlang; der Vater hält sie gleichsam an sich und läßt sie nur so wieder eintreten, daß der zur bloßen göttlichen Form oder zur bloßen Gottempfänglichkeit und damit Mensch gewordene Logos auf dem Wege der Religion und des Gehorsams mit Freiheitsentwicklung, in die er einging, die zuvor besessene göttliche Fülle wieder an sich zieht, um sie auch dem angenommenen Leibe *) und durch ihn der Menschheit und Natur zu Gute kommen zu lassen.“ So die Dorner'sche Darstellung der Liebner'schen Lehre; und offen gestanden, konnte auch Einsender, als er sein Buch, der Vollendung nahe, mit der Liebner'schen Christologie verglich, sich in die hier hervorgehobenen Momente nicht recht finden, da dieselben damals, zufolge unvollständiger Lectüre und Auffassung, sich ihm selbst ähnlich darstellten. Wie aber, wenn eine vollständigere und gerechtere einerseits auf das Resultat führte, daß Herr Dr. Liebner nur hin und wieder Ausdrücke (Entleeren u. d. m.) braucht, welche die eine Seite der Dilemmation auf Kosten der andern, von ihm gleichfalls gelehrt, nur stark herausheben, aber weiterhin und

*) Dies ist jedenfalls ein Mißverständnis.

im Ganzen ihre Erklärung und Ergänzung finden? Und wie, wenn sie uns andererseits auf die Vermuthung fährte, daß hier etwas vom Kritiker aus andern Kenotheislehren („Er hat aufgehört, Gott zu sein, um Mensch zu werden“ u. a.) in die Liebnerische hineingesehen und getragen worden ist, woran sie zwar aus dem eben angegebenen Grunde Theil zu haben scheint, aber in Wirklichkeit nicht hat? Das sind wiederum zwei oder ist vielmehr eine ganz andere Frage*); wir kommen nachher bei der Modalität der

*) Er versteht es sich in der That. Ich sehe ja den Vorgang der Menschwerdung und das Leben des Menschgewordenen durchaus innertrinitarisch an. Der Sohn fällt ja nicht aus der Trinität heraus, sondern bleibt Sohn, nur daß er seine ewige Lebenswirklichkeit in den beiden Momenten seines charakterl. stat. (Zornesmoment, Ermahnungs- und Selbsthändigkeits-, in eine Dimension auseinanderlegt. Seine Tugenden gibt darüber nicht verloren, sondern nimmt nur der Herr in sich auf, stellt sich in sie dar. Die Zeit Christi ist ausdauerndes ewiges. Dieser: geht nun das ewige Schicksal in die Zeit und das Werden ein, oder legt der Sohn seine ewigsimultanen Momente in Succession auseinander, je muß allerdings die Seite des Ermahnungs-, der Ermahnungs- — das Erste in dem, das was ihn speciell zum menschlichen Sohn macht, i. e. sein, dann auch wieder der Vater nach der Zeit. Gott Mensch werden können — nicht Erbsen werden, nicht Ermahnungs- stat. aber ja Erfüllung sein und vom absoluten Anfange an schon bei sich sein, wenn es als Gnade (die göttliche Aufgabe ist), also keineswegs leer ist. Das ist der vielmals gedachte erfüllte gottmenschliche Anfang Christi, des Menschen so fernem, vgl. Adam vor dem Fall, m. Dogn. S. 299. Die Anweisung des Vaters als Aufgabe ja selbsthändigem Behag ist dann all. Dinge am Himmel: das ist der Gehorsam, die ewige Entwicklung Christi bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Dem entspricht das ganze Schicksal Christi: zunächst das Handeln an Vater, Menschen, Gnade etc., dann der Wendepunkt in der Taufe mit der messianischen Heile und dem Amtsantritt u. i. i. Alles dient aber in diesem eigenenthümlich gottmenschlich und in sich selbst ununterbrochen. Die Ermahnungs- ist und bleibt die spezifische des menschlichen Sohns und der Vater, die ist von Anfang an und beiwahr, ist und bleibt der absolute göttliche Willensakt in seiner absoluten Fülle. Vom selbsthändigem Schicksalwerden, Umschreiben der Fülle des Schicksal, Zerknirschung, Fall und Steig; aus der Trinität, Selbstvermahnung, Widmungungen vom Himmel u. i. m. kann also nur die Rede sein. Zur näheren Erläuterung sage ich S. 346: Denken wir an die fremden Ausdrücke *κρίσις* und *χρῆσις*, je das Schicksal, der Genuß, auch im absoluten Anfange die *κρίσις* des göttlichen Inhalts: es hat sie selbständige Bedeutung aber auch nur partiell aufgegeben — wie eine verlorne Seele von der *κρίσις* ohne ge-
hörige trinitarische Grundung leicht annehmen konnte, die Christus entweder

Kenosis (3) darauf zurück. Einstweilen jedoch sey uns eine Zwischenexposition

nur zu dem in einen Menschen verwandelten Logos mit formaler Freiheit macht, oder das Ganze nur physisch denkend das Göttliche als gleichsam physischen Keim, Potenz, in menschlicher Gestalt, in den Anfang des Lebens Christi setzt, wodurch ebenso die Gottmenschheit verloren geht, als die wahre Ethik physisch verborben wird — : aber er hat die *κτῆσις* hier nur als Gabe des Vaters (dies ist die Wahrheit der lutherischen Christologie, wenn sie die *κτῆσις* für die Menschheit Christi in union considerata festhält), während er sie vermittelt durch den ganzen gottmenschlichen Lebensproceß im Vollendungspunkte desselben auch als seine eigene wiedergewonnen hat. Joh. 17, 4. 5. — In dieser Entwicklung hat der heilige Geist rücksichtlich des Verhältnisses von Vater und Sohn dieselbe Function wie in der immanenten Trinität: ein Gedanke, den Thomasius weiter ausgebildet hat, aber, wie es scheint, etwas zu einseitig, so, daß die von Dörner richtig geforderte immanente Entwicklung des Gottmenschen (Dörner S. 396 Anmerkung) nicht gewahrt bleibt. Was Dörner fordert, das anfängliche „Ueberragen“ des Logosinhalts, als das, was für das gottmenschliche Werden den Impuls bilden soll, dieses habe ich eben in der obigen trinitarischen Gabe und Aufgabe des menschengewordenen Sohnes sicher gestellt, aber so, daß die Einheit der Person nicht verloren geht (was bei der Dörner'schen Voraussetzung doch unlängbar geschieht). Und ich möchte bitten, auf diesen Punkt, der auch mir in der Gottmenschheitslehre entscheidend ist, genau zu achten. Ich glaube hier wirklich die Schrift und die großen Grenzbestimmungen der Kirche für mich zu haben. So verstehe ich namentlich den ganzen subordinatianischen Schriftinhalt, Christi Gehorsam, unter das Gesetz gethan seyn 2c. Das kann nun unter den obigen ganz klaren trinitarisch-christologischen Voraussetzungen und in Einheit mit denselben nicht anders seyn: während der besagte subordinatianische Schriftinhalt für sich festgehalten entweder auf Widerspruch führt, den auch der ebjonitische Rationalismus hinlänglich ausgebeutet hat, oder aber in falscher Kenotik auf einen absoluten Subordinatianismus des Sohnes — nicht zu gedenken des gewöhnlichen dogmatisch unbekümmerten Subordinatianismus in so manch neuerer namentlich paulinischer Exegese, 3. B. bei Ernesti: Ursprung der Sünde I. — und zugleich auf eine rein physische, unethische Gottmenschheitslehre. In den letzt genannten Beziehungen kann ich namentlich auch nicht mit dem trefflichen Geß stimmen. So sehr ich mich freue, viele meiner Formeln von ihm adoptirt und mehr, als ich noch im ersten Theile meiner Dogmatik thun konnte, gleichsam mit Fleisch und Blut überkleidet zu sehen, so kann ich ihn doch vermöge der oben bezeichneten festen Grenze in seine wirklich abstract subordinatianische ja tritheistische Theologie und Theanthropologie, wonach das trinitarische Leben des Sohnes in der Menschwerdung „stille gestellt“ ist und der Sohn wirklich aus der Trinität herausfällt, und in

2. über das Object der Kenosis gestattet. Wir nämlich möchten überhaupt noch einen Schritt weiter gehen und uns zu

seine physische Anschauung, nach welcher Christi Entwicklung Resultat nur seiner guten Natur war ohne eigentliche trinitarisch=theanthropologische Ethik — unmöglich folgen und möchte ihm, so wie, wenn schon in etwas anderer Weise, auch Thomajus und Hofmann, gemeinsam mit Dorner ein Halt auf der Bahn der Kenosis zurufen. Dorner freilich sieht bei Geß u. A. nur die vollen ausgewirkten Consequenzen des kenotischen Princips überhaupt, wogegen ich eben Protest einlegen muß. — Ich sage noch S. 246: Hiemit fällt das rechte Licht auf die Schwierigkeiten theils des Anfangs (der Kindheit Jesu), theils des Endes (Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes), wie auf den ganzen dazwischen liegenden gottmenschlichen Lebensproceß. S. 244: Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist den Grundzügen nach so zu denken: daß sie im Act der Menschwerdung selbst noch nicht eine bereits ausgewirkte war, noch nicht sofort die fixe und fertige Gottmenschheit, sondern dort im absoluten Anfang der Menschwerdung zuerst nur als Princip, der Potenz nach gesetzt war. (Dorner's Tadel des übereilten Fertighabenswollens des Gottmenschlichen S. 407 muß ich demnach ablehnen.) Was diese Potenz des Anfangs betrifft, so ist nach dem Obigen ihr nicht physischer, sondern ethischer Sinn dieser: es war Alles zur irdischen Entwicklung der Gottmenschheit angelegt, die ganze Möglichkeit dieser Entwicklung trinitarisch=christologisch gegeben, indem Christus den absoluten Zubalt als Gabe des Vaters und zugleich Aufgabe hatte, um ihn durch wahre, ethische Entwicklung auch als seinen eigenen wieder zu gewinnen. Darin liegt zugleich weiter: die Erhöhung Christi (und das dieselbe Bedingende) erfolgt also nicht (arianisch) bloß durch den Vater (und Geist), sondern eben so durch den menschengewordenen Sohn selbst (also wahrhaft trinitarisch), so wie auch die (ebjonitische) Erhöhung nur durch die freie Entwicklung der Menschheit Christi ausgeschlossen ist. Das Physische wäre: wenn der Logos herabgesetzt, depotenzirt gedacht würde zu einem bloßen Keimzustande, der sich durch die Menschheit hindurch oder in Form der Menschheit allmählig entwickelte, auswirkte, das, was an sich in ihm enthalten war, herauslegte, und so seine absolute Existenzweise wieder erreichte: das wäre aber eben das Ethische in reine Naturkategorie gefaßt. — Weiteres gegen Dorner's trinitarische Bedenken s. unten.

In dem obigen Sinne verstehe ich nun auch all den biblischen Zubalt — und habe mir ihn bereits in meiner Christologie an den betreffenden Orten angeeignet und innerlich disponirt —, den Herr Lic. Hasse in dem weiter Folgenden zum Erweis der Fülle, nicht Leere Christi, des historischen menschengewordenen anführt, und ich glaube gerade dann erst diesen Zubalt in seiner ganzen reinbiblischen Eigenthümlichkeit, ohne alle fremde Zu- oder Wegthat, zu bewahren und zur dogmatischen Auffassung zu bringen. Das ist Christi

einer Ansicht bekennen, die von Liebner und Dörner gleicherweise bestritten wird. Object der Kenosis ist nicht die Gottesfülle des Logos schlechthin, sondern nur in einer gewissen Beziehung. (So Liebner.) Aber in welcher Beziehung?

Allerdings begehrt Christus an der bekannten Stelle seines hohenpriesterlichen Gebetes in der Nacht vor seinem Tode, die *δόξα* wieder zu erhalten, die er bei dem Vater vor Grundlegung der Welt besessen*). Während seines Erdenlebens also besaß er jene nicht, und daß in ihrer zeitweiligen Ablegung, Verleugnung, Entäußerung, also in einer Unterbrechung und Einstellung ihres Besitzes, die Kenosis bestanden habe, darüber herrscht unter allen neuern Kenotikern Einstimmigkeit**). Daß er aber darum wäh-

historische gottmenschliche *δόξα* Joh. 1, 14., die man nicht ohne weiteres, wie Hase thut, mit der absoluten göttlichen zusammenwerfen darf, was allein ich in der nachher von Hase aus S. 324 meines Buchs angeführten Stelle habe sagen wollen. Die *δόξα* Joh. 17, 5. ist dann die absolute Vollendung und schlechthinige trinitarische Ausgleichung. — Ich kann nicht zugeben, daß, wie Hase will, im stat. exinanit. die Weltallmacht 2c. aufgegeben sey. Christus hatte hier die *κτίσις* auch dieser, aber in der oben bezeichneten Weise als Gabe und Aufgabe, vergl. das Wunderwirken. So bleibt auch hier der lutherische Urgebaue in der comm. idiom. stehen, während er durch die (unvollziehbare) Trennung der inneren und äußeren *δόξα* gänzlich gesprengt wird. Oder ich könnte auch sagen: die desiderirte Erhaltung des Göttlichen gelingt gerade auf meinem Wege mit der vollsten Sicherheit. Das Wahre in der von Hase ausgeführten Anschauung, daß der Logos in der Menschwerdung nicht seine innere Gottesfülle, sondern nur „die absolute Selbstständigkeit, die alles überragende Freiheit, Höheit, Herrschaft, *κυριότης* u. s. w. aufgegeben habe, wird man leicht in meinem Zusammenhange, wie er vorhin durch Direction der Momente des Sohnes bezeichnet ist, und zwar nun in der nöthigen Klarheit wiederfinden. — Hase freilich lenkt in dem sogleich Folgenden der Hauptsache nach in diejenige Ansicht ein, die ich im Vorhergehenden als physische Auffassung der Potenz des menschlichen Lebensanfangs Christi bezeichnet habe, und deren Ueberwindung oder vielmehr trinitarisch=christologischen Rectificirung ein großer Theil meiner Christologie gewidmet ist, so daß ich eine nochmalige ausführliche Widerlegung hier unterlassen kann.

Dr. L.

*) Vgl. zu Joh. 17, 5. und Parallele die Auslegung im 2. Abschn. meines o. a. Buches: „Beschaffenheit des himmlischen Lebens Jesu Christi“ §. 2. S. 138 ff. —

**) Geß, S. 226.

rend seines Erdenlebens keineswegs von jeder δόξα entleert oder entblößt gewesen sey*), lehren eben so klar die auf dasselbe bezüglichen johanneischen Aussprüche: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit“ und: „Er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn“ (Joh. 1, 14; 2, 11.). Daß diese Herrlichkeit — von welcher Dr. Liebner, S. 324 sagt: „Die während seines irdischen Lebens hervorstrahlende δόξα“ sey „nicht die absolut göttliche, sondern seine eigenthümliche historisch gottmenschliche“ — zuvörderst laut des ebenbemerkten Zugeständnisses keine äußere, sondern eine innere war, liegt in den von Johannes gebrauchten Worten. Sonst könnte Johannes weder schreiben, Jesus habe sie geoffenbart, also aus seinem Innern in ihren Wirkungen hervortreten lassen (ἐγανέρωσε), noch daß er voll von ihr (πλήρης) gewesen sey. Sie also bildete seinen constanten Lebensinhalt, die Fülle seines Innern, von welcher Johannes schreibt: „Aus seiner Fülle (πληρώματος) haben wir alle genommen Gnade um Gnade“ (1, 16.). Verbinden wir damit die sogleich folgende Erklärung V. 17: „Denn das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden“ (gekommen, zugänglich und mittheilbar und zu Theil geworden den Gläubigen) und vergleichen wir damit den paulinischen Wunsch: „daß ihr erfüllet werdet mit aller Gottesfülle“ (eis πᾶν τὸ πλῆρωμα τ. θ.) im dortigen Zusammenhang mit der vermittelnden Liebe Christi (Eph. 3, 19.): so kann über Inhalt, Ursprung und Mittler der fraglichen Fülle im allgemeinen kein Zweifel seyn. Von hierher gehörigen Aussprüchen Jesu erinnern wir nur an seine zahlreichen Selbstzeugnisse**) von sich als dem nicht erst im Werden begriffenen, sondern seiner Vollkommenheit sich bewußten Sohne Gottes, dem Eingebornen, dem

*) Was ebenfalls kein Kenotiker behauptet. Vgl. Geß, S. 227 ff.

**) Vgl. Weizsäcker, „Selbstzeugniß des johanneischen Christus“. Jahrbücher f. deutsche Theol. 1857. N. 1. S. 154 ff. Einjender bedauert, in eine Auseinandersetzung über diesen schätzbaren „Beitrag zur Christologie“ (und vielleicht mehr noch zur neutestamentlichen Kritik) mit dem Herrn Verfasser hier nicht eintreten zu können.

höchsten und würdigsten Gegenstände der Liebe seines Vaters im Himmel, von dem er als solcher ausgegangen und in die Welt gekommen sey, ohne die geringste Spur einer Intermitirung oder Cessation dieser seiner angeborenen Würde, der Grundbedingung seiner messianischen, auf seine göttliche Abkunft wie auf seine menschliche sittliche Größe gleichmäßig gebauten. (Die vom Socinianismus den Ebioniten nachgebildete, im Rationalismus verschiedenartig ausgebildete Umkehrung dieses Verhältnisses wird von der Kenotik als ihr Widerspiel wohl einstimmig verworfen.) Es gehören hieher ferner die Aussprüche und Selbstzeugnisse Jesu von seinem Eins- und Ineinanderseyn mit dem Vater, sowie von der ihm verliehenen Eigenschaft, in gottgleicher Weise das Leben in sich selbst zu haben, nebst der Macht, es von sich aus mittheilen zu können, da er selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben sey u. s. w. Daß diese Gottesfülle der Erkenntniß und der Liebe, Weisheit und Heiligkeit, in unvergleichlicher Selbstständigkeit und Innigkeit der Verbindung mit dem Vater, Christo als dem *λόγος ἐνσαρκος* noch und schon hienieden einwohnte, als unveräußerlich ihm eigene, ihn als Logos, als den Eingebornen bewährende Mitgabe vom Himmel, aus dem Schooße des Vaters, unbeschadet des Wachsthumß seiner menschlichen Bewußtheit derselben bis zur Einsetzung in sein Christusamt durch die Taufe mit dem heiligen Geist ohne Maß*), erhellt nach seinem früheren Selbstzeug-

*) Hier liegt nun aber freilich die ganze Schwierigkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit, dieser Ansicht. Das bloße „Bewußtwerden“ der Erkenntniß, Liebe, Weisheit und Heiligkeit reicht mit nichts hin, um die gottmenschliche Entwicklung Christi schriftgemäß zu fassen. Damit fällt diese Ansicht — indem sie nämlich den Willen ignorirt, so sehr dies oben von Hassie nicht gewollt zu werden schien — ganz in die rein physische oder substanzartige Betrachtung zurück. Sie gewinnt keine gottmenschliche Ethik. Es ist nicht bedacht, was die Menschwerdung oder die zeitliche Manifestation der ewigen Lebensseinheit des Sohnes nun eigentlich fordert. Die innere *δόξα* kann nicht so ohne weiteres in eine physische Potenz eingeschlossen gedacht werden, sondern hier werden Unterschiede nöthig seyn gleich den oben von mir bezeichneten, bei denen die Gottesfülle, immanente und transcendente als Gabe erhalten bleibt und doch Entwicklung, Wachsen an Alter, Weisheit und Gnade 2c. fortschreitende Verwirklichung der in der Gabe liegenden Auf-

niß als zwölfjähriger Knabe im Tempel sowohl aus jenen Aussprüchen zur Zeit seines Lehramts, wie auch aus dem innigen Anschluß der ersterwähnten johanneischen Erinnerung: „Wir sahen“ ic. an das unmittelbar vorhergegangene Resultat johanneischer Offenbarungsspeculation: „Das Wort ward Fleisch.“ Sonach kann sie nimmermehr dasjenige seyn, was Jesus vom Vater sich wieder-
 erbat. Er hatte sie bei seiner Menschwerdung nicht verloren. Auch in und nach dieser, auf allen Stufen erwachender gottmenschlicher Bewußtheit und gesteigerter Actualität in seinem Leben auf Erden als Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in seinem Lehren und Wirken als persönlicher Offenbarer des, der ihn gesandt, blieb ihr stetiger Austausch in activer und passiver Liebe des Vaters und des Sohnes zu einander sich wesentlich gleich, als Wesens- und

gabe, statthat. Worauf hier bei Hasse zuletzt hinausgekommen wird, ein Ab-
 legen nur der transscendten göttlichen Eigenschaften, der Weltallmacht, Allwissen-
 heit ic., das ist ein ganz unvollziehbarer Unterschied, wie auch Schnecken-
 burger und Dörner wirklich hinlänglich nachgewiesen haben. Es ist dies
 ein Gewaltstreich, ein Schnitt in das Leben der Gottheit, welcher am wenig-
 sten zu ertragen ist. Gerade der biblische Inhalt, insbesondere die ganze Wun-
 derwirksamkeit Christi, ist entschieden dagegen. — Zur Antwort auf die nach-
 herige Frage über die *μορφη Θεού* — die auch mir die göttliche Existenzform
 ist — und über Phil. 2, 6. überhaupt muß ich ganz auf das bereits oben von
 der ewigen Lebenseinheit der beiden Momente im character hypost. des Sohnes
 Gesagte sammt Consequenzen zurückweisen. Hasse selbst sieht unter (3) Mo-
 dalität, daß meine Fassung eigentlich nicht mißverstanden werden kann. — Ich
 will nur noch bemerken, daß die von Hasse ange deutete Ansicht nach Einer
 Seite verwandt ist mit der von Thomasius: Christi Person und Werk II,
 wo der Gedanke von der Ablegung nur der äußeren *δόξα* mit außerordent-
 lichem Fleiß, Scharfsinn und aller Feinheit und Vorsicht, die er verlangt oder
 vorträgt, ausgebildet ist. Aber auch in dieser Gestalt kann ich ihn — so man-
 chen Schritt ich sonst mit dem von mir hochgeschätzten Theologen gemeinsam
 gehe — mit Dörner, s. dessen Gründe Jahrb. I. 2. S. 394 ff. nicht halt-
 bar finden. Schon Thomasius' theologischer Unterbau in der I. Abtheilung
 seines Werks, seine Lehre von der absoluten Persönlichkeit und Dreieinigkeit
 — dies als kurze Erwiedernng auf mehreres dort Gesagte — bedarf einer
 Revision in dem obigen Sinne s. Jahrb. I. 1. S. 199 ff. — Dagegen die
 Formel von Hofmann (Schriftbeweis): „der Logos ist in eine Ungleichheit
 mit sich selbst eingegangen“ könnte ich mir wohl aneignen; ich müßte nur hin-
 zusetzen „als solcher“ und dieses in meinem obigen Sinne der Direccion ver-
 stehen.

Wissenseinheit beider nach innen und außen. Die räumliche Fixation des $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ und daher relative Aufhebung des $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\nu\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ hob nicht einmal das $\epsilon\nu\ \omicron\nu\rho\alpha\nu\omicron\tau\acute{o}\nu$ (Joh. 3, 13., verschieden von $\omicron\nu\rho\alpha\nu\omicron\tau\acute{o}\varsigma$ *), viel weniger das $\nu\acute{\iota}\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ mit seinen Wesens- und inneren Lebensattributen, einschließlicb des $\theta\epsilon\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (Joh. 10, 35. 36; 20, 28.) auf. Wüdrigenfalls hätte der Logos bei seiner Menschwerdung sich selbst verloren und aufgegeben; der Ausgang des Sohnes vom Vater und seine Ankunft in die Welt wäre kein Ausgang, keine Ankunft, sondern ein Fall, ein Sturz vom Himmel, ja eine Selbstvernichtung, eine Todgeburt, ein Tod vor dem Tode gewesen. Oder wenn er, so kann man kühnlich fragen, vom Himmel nichts mitbrachte, warum kam er vom Himmel?? Dürfen wir folglich bei der wiedererbetenen Herrlichkeit nicht an die unverlierbare, dem Wesen der Logosperson adhärirende innere denken, so bleibt als Object der Kenosis nur eine äußere übrig **). So viel erhellt schon aus Johannes: und es wird sich nur fragen: 1) ob das, was Dr. Liebner als Object der Kenosis bezeichnet, zur äußern oder innern, ob es zur Hülle oder nicht vielmehr zur Hülle, zum Lebensinhalt oder nicht vielmehr zur „Daseynsform“, wie wir ihm und Erard u. A. jetzt nachzusprechen gewohnt sind, zu rechnen sey? 2) ob und inwiefern am Wachsen des menschengeborenen Kindes Jesus (Luk. 2, 40. 52.) in der ethischen Gottesfülle der Weisheit (ibid.) und Heiligkeit (Röm. 1, 4. Joh. 10, 36.) durch die ihm bewohnende Gnade Gottes (Luk. 2, 40. 52.) bis zum Mannesalter der Vollkommenheit (Eph. 4, 13. Ebr. 2, 10.) Christus auch nach seiner Gottheit als der „ewig vollkommene Sohn“ — wie Luther den $\nu\acute{\iota}\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\alpha\ \tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ Ebr. 7, 28. übersetzt — vermöge seiner Menschwerdung theilnehmen konnte?

Befragen wir nun die classische Lehrstelle des Philipperbriefs von der Kenosis. Hier kommt das Wort $\delta\acute{o}\xi\alpha$ nicht vor, obwohl

*) Ueber den zwischen Reformirten und Lutheranern streitigen Begriff „Himmel“ vgl. meine Auslegung obiger Stelle im 1. Abchn. meines Buches S. 7. S. 115 ff. (gegen Erard u. A.).

**) Nach meinen oben bemerkten Prämissen den vorigen Satz theilend, bin ich eben daher nicht in der Lage, zu diesem fortgehen zu müssen. Dr. L.

es dem Apostel sonst nicht ungeläufig ist. Wird es indeß aus Joh. 17, 5. von den Theologen hieher übergetragen, so läßt sich leicht nachweisen, daß es auch an diesem Orte nichts anderes bedeuten kann, als was wir so eben bei Johannes fanden. Dafür sprechen positiv die von Paulus gebrauchten Ausdrücke μορφή (Θεοῦ) und εἶναι ἴσα (Θεῷ) als offenbare Objecte des folgenden ἐαυτὸν ἐκένωσε*), wozu noch die Verbindung des erstern Aus-

*) Zum Verbalbegriff der κένωσις. Dörner merkt auf S. 395 an: „κενοῦν bedeutet nach 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 9, 3. Röm. 4, 14. 1 Kor. 1, 17. etwas wie zu nichts, zu etwas verachtetem machen, ἐξουδερεῖν.“ Diese Erklärung (die uns, wenn der sprichwörtliche Ausdruck erlaubt ist, recht eigentl. aus dem Regen unter die Traufe brächte) müssen wir entschieden bestreiten. Sie ist weder etymologisch haltbar, noch analogisch auf Phil. 2, 7. anwendbar. Letzteres darum nicht, weil an dieser Stelle zum grammatischen Object des transitiven Verbi eine Person dient (ἐαυτὸν), an den verglichenen Stellen hingegen eine Sache (καύχημα, πίστις, σταυρὸς τ. Χρ.). Ersteres nicht, weil κενοῦν von κενός vacuus, inanis, aber auch nudus (im letzteren Falle = γυμνός vgl. Schneiders krit. Wörterb., zufolge seines Ursprungs von κάω, κέω, κένω spalten — wonach Wahl s. v. zu ergänzen) entweder ein evacuare, etwas seines Inhalts berauben, entleeren, oder correlat auch ein denudare, entblößen, etwas seiner Form, Hülle, Kleidung, Bierde, Würde berauben anzeigt. Eins von Beiden, Form oder Inhalt, hat man stets als Realobject zu dem grammatischen hinzuzudenken; nie kann κενοῦν ohne ein solches zweites Object, nie absolut (wie ἐξουδερεῖν) verstanden werden, sondern fordert nach Analogie aller derjenigen Thätigkeitswörter, die ein privare oder ornare bedeuten, nicht nur ein aliquem oder aliquid, als erstes und nächstes, sondern stets auch ein aliqua re als zweites und entfernteres Object. Worin das letztere in jedem gegebenen Falle bestehe, hat man, wenn dasselbe nicht ausdrücklich namhaft gemacht ist, also an allen angeführten Stellen des N. T. außer der Philipperstelle (sonst kommt es im N. T. bekanntlich weiter nicht vor), aus dem Zusammenhang oder Gegensatz abzunehmen. An den ersteren ist leicht zu erkennen, daß als remotius objectum des κενοῦν die der πίστις, dem σταυρὸς Χριστοῦ, dem καύχημα τοῦ Παύλου eigene vis und potestas oder vielmehr, da diese ihnen von Menschen unentziehbar, ihre dignitas in den Augen der Menschen zu denken sey, so daß schon das dortige exinanire periphrastisch durch dignitate spoliare, denudare zu erklären seyn wird. An der Philipperstelle schwebt den meisten neueren Kenotikern sichtlich die erste Bedeutung des κενοῦν, das Entleeren, vor und liegt offenbar auch der Liebnerschen Anschauung zum Grunde. Liebner, S. 330, übersetzt geradezu: „Er entleerte sich“, vgl. Tholuck, disput. christol. de loco Phil. 2, 6—9. 1848. p. 14. gegen de Wette. [Aber nur in dem oben be-

druckes mit *ὑπάρχειν ἐν* kommt. Dieß *ἐν* zeigt doch wohl deutlich genug an, daß *μορφή* und *εἶναι ἴσα* nicht einen Lebensinhalt, sondern eine Lebenslage und äußere Stellung, einen Zustand nicht des Innern, sondern nach außen bedeuten müssen, worauf

merkten trinitarischen Sinne, so daß die *κτῆσις* des *πλήρωμα* erhalten bleibt und die *κένωσις* wirklich nur die *μορφή* trifft, bei welcher mir aber der eigentliche Unterschiedspunkt zwischen der *μορφή Θεοῦ* und der *μορφή δούλου* allerdings ein anderer ist. S. meine ausführliche Erklärung der Stelle S. 324 ff. Insofern trifft mich das hier weiter bei Hase Folgende keineswegs. Dr. L.] Nun aber redet der Apostel a. a. O. durchaus nicht von einer *πλήρωμα*, sondern im Gegentheil von einer *μορφή*, einem *σχῆμα*, Paulus muthet auch den Philippern nicht von fern zu, daß sie ihren Lebensinhalt als Christen, ihre Gemeinschaft am Evangelio (Phil. 1, 5.), ihre Theilhaftigkeit an der Gnade Gottes in Christo (1, 7.), ihre Liebe, Erkenntniß, Erfahrung (1, 9.), ihre Erfüllung mit Früchten der Gerechtigkeit (1, 11.), ihren Glauben (1, 25.) auf- und preisgeben oder verleugnen sollen. Was sie aufgeben und worauf sie verzichten sollen, hat er vielmehr in Kap. 2, V. 3. genannt, in der Abmahnung von Zank und in der Warnung vor eitler Ehre (*κεροδοξία*, *gloriatio ratione vacua*) und in der Mahnung: „Durch Demuth achtet euch Einer den Andern höher als sich selbst, und ein Jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was des Andern ist.“ Also ihre Ansprüche nach außen und unter einander, im Ganzen und Einzelnen, etwa als erste von Paulus bekehrte Christengemeinde Europa's ein europäisches Jerusalem oder christliches Neurom zu seyn, sammt allen innern Streitigkeiten über das Presbyterat u. d. m., sollen sie aufgeben. Dem entspricht nun genau die positive Ermahnung, sich die Gesinnung Christi (welche eben seine gottmenschliche Lebensfülle ausmacht) zum Muster zu nehmen, und zwar darin, daß Er seiner von Ewigkeit bei dem Vater besessenen *μορφή* sich durch Herablassung bis zum anspruchslofsten und selbstverleugnendsten Gehorsam begeben habe. Kurz, sie sollen sich nach des Herrn Vorgang und Wort, Matth. 20, 27. 28. richten (s. o.) Das *ἐαυτὸν ἐκένωσε* ist zu ergänzen durch die nicht verschwiegenen, sondern ebengenannten Genit. remot. obj. *τοῦ εἶναι ἴσα* (nicht *ἴσον*) *Θεῷ* = *τοῦ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν* und das *exinanivit sese* heißt nun nicht *evacuavit se vita divina*, sondern *forma*, i. e. *conditione se denudavit divina*, er entäußerte, begab, entkleidete sich, entblößte sich seiner göttlichen Herrlichkeit und der damit verbundenen Ansprüche auf die höchste Ehre = *deposuit*, *exuit* (wie schon Melancthon übersetzt) *similitudinem Dei*, *conditionem Domini* (*regni consortium*, *honorem*), *induit conditionem servi*. Dörner hat ganz Recht, wenn er von einem Contrast der Knechtsgestalt Christi zu seinem Innern redet, aber Unrecht, wenn er ihn hier hervorgehoben sieht.

der Begriff *μορφή* durch sich selbst und das Neutr. plur. *ἰσα* nicht minder deutlich hinweist. Nehmen wir dazu die erläuternden Gegenstände zur Gottesgestalt und zum gottgleichen Stande: die Erniedrigung (*ταπείνωσις*), die Knechtsgestalt (*μορφή δούλου*), den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze, nebst den zwischengestellten Oppositis: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*: so können jene vorausgeschickten Gegenstände der Kenosis, wie oft bemerkt und auch von Liebner, S. 326 ff. selbst angegeben ist, nur die göttliche Daseynsform oder „Existenzweise“, *conditio Deo consentanea*, also die alles überragende und überstrahlende Hoheit, gebietende Freiheit und Herrschaft, allumfassende *κυριότης* mit ungetrübter Seligkeit befaßten, in deren Wiederbesitz (Joh. 17, 5.) der heimkehrende Gottessohn (Joh. 6, 62.) dann auch als erhöhter Menschensohn (Phil. 2, 9.) zur Rechten und zur Ehre Gottes des Vaters eintrat. Was hierbei Brenz einst so stark hervorhob, daß die Erhebung der Menschheit zur Theilnahme an göttlicher Würde schon in und mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes begonnen habe, und daß dann die Himmelfahrt Christi gleichsam nur der Act ihrer Manifestation vor Engeln und Menschen gewesen sey (Catech. illustr. p. 118 sqq. bei Heppe a. a. O. II, 111.), läuft bei aller Wahrheit doch leicht auf eine Verschiebung des Christinhaltes hinaus.

Halten wir uns einfach an diesen, wie er eben dargelegt wurde, fallen dann nicht alle Gefahren hinweg, die von der theologischen Seite aus dem biblischen Lehrstück von der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes zum Zweck seiner Menschwerdung für die Unverschrtheit der Hypostasen des Vaters, Sohnes und Geistes gefolgert werden? „Glaubet mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir; wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen. Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke“ (Joh. 14, 10. 11.). Nach diesen Worten des in Christo Jesu menschgewordenen Sohnes Gottes haben wir das immanente Verhältniß des Vaters, Sohnes und Geistes auch nach Ablegung der Gottesgestalt von Seiten des Sohnes und während

der Zeit ihrer Deposition an den Vater für unverändert anzusehen, wie es von Ewigkeit war.

Ist aber das dogmatische, oder sagen wir gleich, das heilige Glaubensinteresse der „deutschen Theologie“ und ihrer Vertreter, voran der beiden Herausgeber der ihr gewidmeten Jahrbücher, nicht wesentlich ein und dasselbe? Der vorliegende Fall kann als instar dienen. Liebners Lehre und Dorners Kritik gehen vom gleichen Interesse an der Unveränderlichkeit Gottes aus. Diese zu wahren, ist der Sinn und Zweck beider, voraus der von Liebner unternommenen trinitarischen Begründung der Kenosis, oder sie hat keinen Sinn; und nur bei solcher, auf das Wesen Gottes zurückgeführter Grundlegung thut die Kenotik dem nothwendigen Axiom: „Du, Gott, bleibest wie du bist“, keinen Eintrag. Mit andern Worten: nur dann nicht, wenn Gottes zeitliches Thun und „geschichtliches“ Leben lediglich eine folgerichtige Herausstellung seines ewigen „übergeschichtlichen“ (nach Dorners Ausdruck) oder (nach Liebners Redeweise) eine „Fortsetzung“ desselben, nämlich seines ewig unwandelbaren Liebeswillens ist. Unterscheiden wir nur eine doppelte Kenosis nach der Kategorie des Inhalts: eine materielle und formelle, innere und äußere; sodann abermals eine doppelte nach der Kategorie der Succession ihrer Momente: eine ewige und eine zeitliche; tragen wir sie endlich noch dergestalt vom Sohn auf den Vater über, daß die Hingabe des Sohnes (Joh. 3, 16.) als die allergrößte, aber Gottes ewigem Liebeswillen durchaus conforme, denselben nur offenbarende, in Ewigkeit beschlossene, in der Zeit ausgeführte Kenosis des Vaters betrachtet wird, in welche der Sohn mit gottgleicher Liebe und Selbstverleugnung selbstwillig und selbstthätig eingieng, als die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4.): haben wir dann nicht alle theologischen Vordersätze beisammen, aus welchen, wenn anders keine falschen Mittelsätze eingeschaltet werden, die Unversehrtheit der Unveränderlichkeit Gottes durch die Kenosis sich als richtiger Schlußsatz ergeben muß?

Hat es uns nun geschienen, als ob in Liebners Lehre wenigstens nach Einer Seite hin ein störender Mittelsatz enthalten sey, so kommt uns Liebners Christologie selbst zu Hülfe mit ihrer Lehre

3. von der Modalität der Kenosis. Und von hier an können wir nun wieder ganz ihm beistimmen. Vorerst werden wir erinnert, wie bereits von Gregeten zu Phil. 2, 6 ff. hervorgehoben worden sey: „daß mit dem Vorbilde Christi nicht sowohl die demüthige Selbstverleugnung zu andern Menschen, als vielmehr die demüthige Selbstverleugnung im Verhältnisse zu Gott veranschaulicht und empfohlen werden solle*). Zur Aufklärung dienen ferner die Erklärungen, womit Liebner seinen Ueberblick über die kenotischen Schriftsteller (S. 321—332 seiner Christologie) einleitet und schließt: „Der Eindruck, den die Schrift dem unbefangenen Sinne von dem historischen Christus gibt, ist dieser: Christus ist wirklich der ewige göttliche Sohn, aber jetzt, in seiner historischen Erscheinung, nicht in absoluter göttlicher Existenzweise der von Anfang an absolut erfüllte göttliche Logos, der nur menschliches Wesen oder Natur in weiterem Sinne angenommen und irgendwie von außen mit sich vereinigt hätte, sondern der göttliche Sohn in menschlicher, demnach nun gottmenschlicher Existenzweise. Das ist also (führt also auf) eine Entäußerung des Sohnes, ein der Menschheit conform Gewordenseyn, um durch seine wahre menschliche Entwicklung hindurch Menschliches und Göttliches wahrhaft realgottmenschlich zu vereinigen“; und: „Dieser ganze Nerus von Schriftstellen über die *κένωσις* kann nur durch torquierende Willkür so verstanden werden, daß dabei irgend reservirt bliebe: der absolute erfüllte Logos habe auch in der Menschwerdung sich schlechthin in dem unveränderten Verhältniß zum Vater behauptet. Wenn dies, so läßt sich Alles aus der Schrift machen. Nimmt man Anstoß an der Veränderung, so erinnern wir daran, daß wir unseertheils dogmatisch von einer Veränderung des Logos im Verhältniß zum Vater reden können, und nur von einer solchen reden, die in der wesentlichen Trinität der Möglichkeit nach, d. h. als aufgehobenes Moment ewig vorhanden ist.“

„So verläuft nun auch die evangelische Gesamtdarstellung

*) Ernesti über Phil. 2, 6 ff. in den Theol. Stud. u. Crit. 1848. S. 4. S. 858 ff. (S. 916—924) bei Liebner, Christol. S. 331.

des Lebens Jesu. All das Große, Gewaltige, Heilige und Selige seines Lebens und seiner Thätigkeit verläuft in menschlicher Existenzform, in Art des menschlichen Lebenstypus, in menschlicher Continuität, so daß wir es mit unserer Anschauung zu ergreifen vermögen. Der unendliche Inhalt rückt uns, ohne alle Fremdheit, in die innigste, vertrauteste menschliche Nähe", wozu L. selbst anmerkt: „Gerade dieses höchste Kunstwerk der göttlichen Liebe wird so Vielen im Nichtverstehen der Kraft Gottes zum Anstoß und Fall."

Wir übergehen nothgedrungen, auf S. 334 ff. des Liebner'schen Werkes selbst verweisend, die dort folgenden einschneidenden Bemerkungen über die „beiden letzten kirchlichen Ausläufe, die lutherische und die reformirte Christologie" — von welchen jene mit ihrer „Ansicht von der Vereinigung des absolut erfüllten Logos mit der Menschheit und von Anfang an fertiger communicatio idiomatum (nach der F. C.) in der That zuletzt in völligen Doketismus auslaufe" *) und mit ihrer Verlegung der *κένωσις* in die an der göttlichen participirende menschliche Natur „die biblische Faßlichkeit und Einheit der Person Christi jeden Augenblick entschwinden" zu lassen drohe — während die nach reformirter Symbolik übrig bleibende Quasi-*κένωσις*, zufolge einer rein äußerlichen Assumption der menschlichen Natur vom göttlichen Logos, wonach Christus nicht hätte sagen können: Ich und der Vater sind Eins, sondern hätte sagen müssen: „Ich und der Logos sind Eins", unleugbar auf Nestorianismus hinauslaufe. Wir übergehen die Bemerkungen gegen die Ansicht derer, „welchen, ohne wahre Trinität, der Logos nur Weltidee oder die ewige Welt-offenbarungsidee Gottes ist" (Schleiermacher und seine Schule) und nehmen bloß im Vorübergehen — gegen ein Mißverständnis, woran Dorner bei Beurtheilung der Liebner'schen Lehre zu streifen scheint — Act davon, daß „auch die unter Voraussetzung kirchlicher Trinitätslehre noch mögliche letzte Ansicht von einer Um-
setzung oder Verwandlung des Logos in einen Menschen" (Zin-

*) Wenigstens in ihrer einzelnen Terminirung und Formulirung, während ich nach dem Obigen allerdings die Substanz und Tendenz festhalten will, so, wie sich dazu im Allgemeinen der größte Theil der gegenwärtigen lutherischen Theologen auch verhält.

zendorf, König u. A.) als „überspannte, der Schrift nicht entsprechende“ Kenosislehre ausdrücklich desavouirt wird*) mit der Bemerkung, daß es nicht viel anders sey, wenn man erst vom Menschen überhaupt und dann gleichmäßig vom Gottmenschen sage, sein Lebensgrund sey wesentlich göttliches Leben, in die Form creatürlicher Beschränkung gethan.

„Die wahre lösende Mitte (fährt Liebnier in seinen Selbst-erläuterungen S. 341 fort) ist die oben dargelegte Ansicht von der *κένωσις* und der auf Grund derselben verlaufenden persönlich-einheitlichen gottmenschlichen Entwicklung: ein fortwährendes Hineinbilden des absoluten Inhalts (der im Vater ist) nach Heiligkeit, Wissen, Macht in dieses ursprünglich göttliche, aber sich der Menschheit conform gemacht, also erniedrigt habende Subject; aber eben darum mit der Sicherheit, daß der Inhalt ihm wesentlich angehöre. . ein fortwährendes sich Unterwerfen unter den Vater, sich zum Gefäß seiner Mittheilung Machen, sich Aufschließen für den absoluten Inhalt, den er (Christus) im Vater hat, um ihn auch als seinen eigenen, ihm immanenten zu haben. Besonders entscheidend ist hier das charakteristisch gottmenschliche Gebet, das Christus um allen absoluten Inhalt an seinen himmlischen Vater richtet. Dieses in seiner ganzen neutestamentlichen specifischen Eigenthümlichkeit und Wahrheit ist durchaus nur aus unserer Voraussetzung zu verstehen.“

So ist denn die Brücke nicht abgebrochen, wie es uns zuvor selbst, gleich Dorner, scheinen wollte. Die „Selbstdepotenzirung“ ist nicht bis zu einem Verzicht auf das immanent trinitarische Verhältniß der göttlichen Hypostasen, welcher einer Selbstvernichtung, einer Reduction auf Null gleichkäme oder gleichbedeutend wäre, überspannt. Von einer „Suspension“, wie

*) S. 340: Bei aller wahren Menschheit zeigt doch das christologische Schriftbild einen so großen Ueberschuß gleichsam von Uebermenschlichem, d. h. Ueberadamitischem, oder bestimmter: von wahrhaft und wesentlich trinitarischem Verhältniß (zu Vater und Geist), daß das Alles nicht in eine solche enge Fiction aufgeht. Es ist ein feiner biblisch-theologischer Blick, wenn Beck (Christl. Lehrwissenschaft, I, S. 79) sagt: Durch das Ausgehen des Sohnes vom Vater ist die fortdauernde Coexistenz mit dem Vater nicht aufgehoben.

sie Dorner bei Liebner findet, kann nicht die Rede seyn. Der welttragende, schöpferische, erlösende, heiligende Fluß der Gemeinschaft und Einheit des Lebensinhaltes zwischen Vater, Sohn und Geist geht ununterbrochen fort. Die Harmonie der Sphären ist gerettet, ihr — scheinbar — dissonanter Mittelaccord aufgelöst. Ihre oder vielmehr nur dieses Mittelaccords Dissonanz, die (wie es scheint) auf den Lebensinhalt schlechthin bezogene Kenosis des Logos, der johanneische Untergrund der paulinischen formellen Kenosis des präexistenten Christus, dient durch ihre Setzung und sofort mitgesetzte Aufhebung nur dazu, jene Harmonie des Ganzen symphonisch zu verwirklichen und durch wunderbaren Rath hindurch herrlich hinauszuführen. „In der Menschwerdung des Sohnes geht nur, was im ewigen Sohn simultan ist, in Succession auseinander: Christi Zeit = auseinandergeworfene Ewigkeit. Der Sohn fällt nicht aus der Trinität heraus, sondern geht nur in die in, durch und zu ihm geschaffene Menschheit und deren Entwicklung ein, um sie in sich und durch den ethisch christologischen Weltproceß ewig mit Gott zusammenzuschließen“ (Liebner S. 317). Die zeitliche und vermöge ihrer Zeitlichkeit nur vorübergehende Aenderung an der Verhältnißform involvirt keine Aenderung in dem Wesen des ewig sich gleich bleibenden Verhältnisses, „keine reale Veränderung in Gott, die dem Wesen Gottes widerspräche.“ Und sie ist kein leeres „Spiel der Liebe.“ Sie ist der Mittel- und Angelpunkt aller Geschichte, vom Größten bis in's Kleinste, die realisirte Einheit des geschichtlichen und übergeschichtlichen Lebens Gottes, Bedingung und Bürgschaft der Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechts mit seinem Schöpfer und Urbilde, Möglichkeitsgrund aller wahren Religion, aller Wiedervereinigung mit Gott. Dazu ist Christus weder absolut leer, mit leeren Händen, noch umsonst vom Himmel gekommen, sondern seines Vaters Fülle, für uns „Gnade und Wahrheit“, verdanken wir als die seinige (Joh. 1, 14.) seinem Kommen, wie seinen betenden und für uns am Kreuz ausgespannten, dann des errungenen Segens voll über seine Brüder“ ausgebreiteten Mittlerhänden (Joh. 20, 17. Luk.

24, 50. 51.) *). Dieß der Schluß und Gipfel seiner und unsrer Erdenlebensgeschichte **).

*) Vgl. in meiner oben angeführten bibl. theol. Christologie den 3. 4. 5. und 6. Abschnitt: „Wirksamkeit des himmlischen Lebens Jesu Christi, zunächst zum Besten seiner Gläubigen auf Erden. Von den vornehmsten Mitteln des himmlischen Lebens Jesu. Weitere Wirksamkeit des erhöhten Christus“ — nur daß dort, gemäß der Einleitung („Unzertrennlichkeit der bibl. Messias-Idee von der eines fortdauernden und fortdauernd wirksamen persönlichen Lebens“) diese beiden Ideen die vorwiegenden Grundgedanken der Ausführung bilden.

**) Zu weiterer Erörterung der Frage, ob durch die Menschwerdung im obigen Sinne die Dreieinigkeit alterirt werde, sagt der Unterzeichnete noch folgendes, vgl. Dogm. S. 347 ff. Das Wesen der Gottheit, die trinitarische Liebe, wird nicht alterirt, sondern wirklich bewahrt. Gott nimmt im Sohne, in dessen Gottmenschheit, um des Lebens der Welt willen, zur vollkommenen Offenbarung und Erlösung, nur die Form des creatürlichen Werdens, die Succession in sich auf. Und dieß ist innerlich trinitarisch möglich. Schon im Allgemeinen. Gott selbst ist überhaupt als trinitarischer — in seiner trinitarischen Lebendigkeit, Wechselwirkung, in seinem absoluten Liebesproceß, in dem lebendigen Ineinandersehn der göttlichen Hypostasen — das absolute Urbild alles zeitlichen Lebens und Werdens. (Ein sehr besonnener Denker, Zuckrigl gegen Strauß, nennt Gottes Leben das „absolute Werden“, nämlich: Werden durch sich = Ewigkeit). Gott hat doch nicht nach einem Fremden, sondern nach sich, in, nach und zu seinem Bilde geschaffen. Näher aber gilt dies vom Sohne, Joh. 1, 3. Col. 1, 16. Der Sohn ist das unmittelbare Urbild der Welt; in ihm ist die Welt, zunächst Menschheitsidee concipirt u. s. w. s. oben. So kann auch der Sohn in das Leben der Welt und in die Entwicklung der ihm ebenbildlich geschaffenen Menschheit eingehen, ohne sich selbst zu verlieren. Hier tritt nun weiter die ganze obige trinitarisch unterbaute Christologie ein in der Art, daß wir nicht zwei fertige Naturen, göttliche und menschliche, von außen zusammenzubringen haben, sondern die Einheit schon von innen heraus oder oben herein, von der Trinität her gleichsam in Perspective sehen. — Wenn wir freilich ohne Weiteres das fertige abstracte Ende der kirchlichen Trinitätslehre hier voraussetzten, nähmen den Logos für sich als Gott heraus und sagten: hier ist nun die zweite Person in der Gottheit, ein vollständiger Gott, der Mensch werden soll, ohne auf das trinitarische Verhältniß weiter zu achten und die Menschwerdung selbst daraus abzuleiten, darin der Möglichkeit nach begründet zu finden: so stünde es allerdings bedenklich mit der *κένωσις*. Dies scheint uns aber eben der Grundfehler der bisherigen neueren kirchlichen Bearbeitungen der Christologie überhaupt und der Lehre von der *κένωσις* insbesondere zu sein, welche im Allgemeinen zwar durchaus richtig und unerläßlich von der Trinität ausgehen und sie voraussetzen, aber nicht

II. Nachdem wir versucht haben, das von Dr. Dörner vertheidigte Ariom und die von Dr. Liebner vorgetragene Lehre

von der lebendigen, zuhöchst ethisch reconstruirten Trinität, und daher nicht die innere christologische Triebkraft trinitarisch aufzuzeigen vermögen. Wir glauben eben diesen Fehler vermieden und den richtigen Einschnitt in die Christologie getroffen zu haben, indem wir zeigten, wie die Menschwerdung im vollsten und gradesten Sinne nur zeitlich menschliche Fortsetzung des trinitarischen Lebens des göttlichen Sohnes ist. Wir haben es nicht bloß mit dem Sohne als Gott schlechtthin oder abstract — einerseits — und seiner Menschheit — andererseits — zu thun, sondern mit dem trinitarischen Sohn: das trinitarische Verhältniß setzt sich in der Menschwerdung fort, der Sohn entäußert sich nicht an die Welt, Menschheit, worin er sich nur verlieren würde (obwohl die Menschwerdung die höchste Liebe Gottes zur Welt ist: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn sandte“ 2c.); er entäußert sich auch nicht in's Unbestimmte, an ein Nichts, so daß man nicht sähe, wo sein Inhalt bliebe (wohin manche Formeln gelautet haben, z. B. „er nimmt seine δόξα gleichsam in freier Verzichtleistung in sich zurück“), sondern er entäußert sich an den Vater 2c. mit dem Erfolge, daß ihm nun die Fülle als Gabe und Aufgabe des Vaters für seinen Gehorsam einwohnt: die immanente und ökonomische Trinität sind eine Continuität. Bei jener Flüssigkeit oder inneren Elasticität des immanent trinitarischen Verhältnisses vor Allem unter der Idee der Liebe, so daß wir die Gottmenschheit, die *κένωσις* und die Wiederherstellung schon vollständig im trinitarischen Leben vorgebildet und gleichsam angelegt fanden, hat es nun auch keine Schwierigkeit mehr, den Menschgewordenen mit der reinen, wenn auch nicht leeren, Empfänglichkeit anfangen zu sehen. Es ist dies vielmehr nun gar nicht anders zu erwarten.

Allerdings, wenn der Sohn in der Menschwerdung seinen ewigen Proceß zeitlich macht — so muß dieß die ganze Trinität afficiren: aber die Menschwerdung ist auch nicht allein Werk des Sohnes, sondern der ganzen Dreieinigkeit. Auch wird so nur dem kirchlichen Canon vollkommen genügt und mit ihm Ernst gemacht: *opera ad extra* (auch die *oeconomica*) *sunt indivisa*, *tribus personis communia*, salvo tamen eorum ordine et discrimine. Und zu einer tiefern Betheiligung der ganzen Trinität an der Menschwerdung und der gottmenschlichen Entwicklung muß man sich überhaupt entschließen, wenn man das Christenthum in seiner Tiefe verstehen will. Das „Unbewegtbleiben“ ist noch ein Nest von der starren Substanz und vom abstracten Deismus. Von dieser steifen Vorstellung des mechanischen Sichgleichbleibens müssen wir uns befreien zuhöchst mit der vollen und ganzen Idee der Liebe (wie dies ja im Princip auch Dörner will). Haben wir doch nicht das bloß physische und logische, sondern das ethische Absolute, die absolute Liebe. Wer will diesem Gott wehren, sein eigenes Leben so von dem Heil der Welt, das ja seinem Wesen (der Liebe) gemäß sein ewiger Rathschluß ist,

gegen einander von theologischer Seite sicher zu stellen, bleibt uns die anthropologische mit den ihr eigenen Schwierigkeiten

afficirt werden zu lassen? Wer will Gott diese Herablassung zu seinem Geschöpf wehren? Die Erhabenheit der göttlichen Liebe bleibt nach dem Obigen bei aller Demuth (H a m a n n) hinlänglich gewahrt. Allerdings entsteht durch die Menschwerdung, wenn wir das physisch lautende Wort gebrauchen sollen, gewissermaßen eine Spannung in der Trinität: aber es ist nicht eine rein negative Spannung, sondern es ist die der Liebe (vgl. Jac. Böhme's tiefsinniges Wort: „Das Ringen der Liebe“), welche letztere sich in und aus der Spannung durch den gottmenschlichen Proceß hindurch nur selbst wieder herstellt (Erhöhung Christi). Als in der Liebe eingeschlossen ist das physische Verhältniß der Macht, Causalität, Wechselwirkung zu denken, s. oben, wie trinitarisch so auch christologisch. Christus ist allerdings in seinem menschlichen (gottmenschlichen) Lebensanfange vom Vater absolut abhängig, das Gesetzseyn ist hier das Erste; aber er ist stets auf dem Wege, die absolute Wechselwirkung wiederherzustellen, welche in der Erhöhung eintritt. Hieran knüpft sich dann auch sogleich die Lösung des Bedenkens: als ob der Vater am Sohn in wärender gottmenschlicher Entwicklung nicht das vollkommen adäquate Object seiner Liebe habe. Er hat es, indem er schon im Anfang — so wie an jedem Punkte des Processes — das Ende, die vollkommen ausgewirkte Gottmenschheit sieht. Sagt man ferner in Beziehung auf die Menschwerdung und die menschlichen Lebensanfänge Christi: die Liebe könne sich doch nicht selbst aufgeben, das thue sie aber, wenn sie das Bewußtseyn aufgebe (leben in den menschlichen Lebensanfängen Christi), so gehe die Hypostase des Sohnes verloren u. s. w., so antworten wir: will man die Liebe solchergestalt schlechtthin an das Bewußtseyn binden, wohl an, so kann man auch nicht aus Liebe sterben und dennoch die Liebe bewahren. Christus befehlt im Tode seinen Geist in die Hände seines Vaters. Etwas Aehnliches mag im Uract der Menschwerdung vorgegangen seyn; wie auch Geß wiederholt und trefflich ausführt. Ich habe schon im ewigen trinitarischen Leben, wie es sich dem schriftmäßigen Nachdenken über den Proceß der trinitarischen Liebe ergibt, ein Moment nachgewiesen — als zuletzt und im Ganzen überwundenes, also nur als innere Möglichkeit vorhandenes, aber doch als solche vorhandenes —, wo der Sohn sein Bewußtseyn nur im Vater hat, S. 138. 139. Das wird im gottmenschlichen Lebensanfang wirklich. Und so kann ich nur dann auch in weiterer Folge der obigen Principien den Eintritt des Selbstbewußtseyns Christi, die ganze Entwicklung des gottmenschlichen Bewußtseyns, Luk. 2, 41 ff., Taufe u. s. w. trinitarisch-christologisch denken, siehe Dogm. S. 310–312. Aehnliches scheint Schmie der im Sinne zu haben, wenn er in seinen Betrachtungen über Joh. 17. sagt, es sey zu bedenken, daß „die Gottespersonen in der Einheit des ewigen Lebens mit voller Zuversicht in einander übergehen, in einander ersterben können, in der Gewißheit, sich

kürzlich zu erörtern und in ähnlicher Weise wo möglich zu sichern und aufzuklären übrig, insofern dies nicht schon im Vorigen mit geschehen ist. Mit aller Absicht, aber aus bald zu ersiehenden innern Gründen, fragen wir erst hier, und hier mit der Spitze

nicht zu verlieren, sondern aus dem Andern wieder hervorzugehen.“ Stehen wir hier freilich vor dem allertiefsten Geheimniß, so sehen wir doch — im Glauben — eine Spur.

Eine andere schwierige Seite ist das Verhältniß des Sohnes zur Welt, zum Weltwirken, innerhalb des Bereichs seiner historischen Erscheinung und gottmenschlichen Entwicklung. Das allgemeine Weltwirken geht im Gottmenschen über in das Erlöserwirken. Das gottmenschliche Erlöserwirken ist, obwohl in Continuität mit dem allgemeinen Weltwirken — denn Christus hat auch dieses als Gabe bei sich nach dem obigen trinitarischen Begriff der *κτῆσις*, wie die Wunder deutlich zeigen — doch ein neues, anderes und tieferes Verhältniß Gottes zur Welt — nämlich das Verhältniß Gottes in dem realen Gottmenschen zur Welt, die der Welt erst vollkommen immanente ethische, d. h. durch Christum und die erlöste Menschheit hindurchgehende, also durch den menschlich ethischen Weltproceß vermittelte, göttliche Welt Herrschaft, deren ganze Fülle freilich erst eschatologisch eintritt, in der Vollendung des Reiches Gottes in Christo, wo sich dann jenes erste, daß wir so sagen, noch abstracte, elementarische Verhältniß zur Welt (elementarische Schöpfung und Fortsetzung der Weltpotenzen, der Natur und des Geistes) und dieses concrete ethische in Christo (vollendete Sineinsbildung der Weltpotenzen, der Natur und des Geistes, durch den christologischen Weltproceß) ganz decken — d. i. die Menschheit durch die ethisch-religiöse Entwicklung unter ihrem Haupte, Christo, Organ Gottes geworden ist und die Natur Organ der gottgeeynten Menschheit, wie dieses in der Idee, der ursprünglichen Bestimmung der Menschheit liegt, die damit nur erreicht wird; oder auch, das Reich der Natur von dem Reiche der Gnade vollkommen angeeignet (*ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι*). Der Proceß aber beginnt bereits in der Menschwerdung und dem historischen Leben Christi. Die Wunder Christi sind einzelne Emanationen des ganzen gottmenschlichen Anfanges des eschatologisch zu vollendenden Verhältnisses des Geistes zur Natur. — Dieses hochwichtige abschließende Moment des christlichen Systems ist der Schrift unzweifelhaft immanent (man denke an die Paulinische Anschauung der Natur, vorzüglich das Paulinische *σῶμα πνευματικόν*); von der Kirche nie vergessen, von der lutherischen Kirche mit besonderer Treue gepflegt, der neueren Wissenschaft vorzüglich durch J. Böhme, Detinger, Fr. Baader, wenn auch noch keineswegs in der dem christlichen, christologischen, Princip völlig entsprechenden Gestalt, vermittelt, und in der neuesten Zeit — mörderischer Flachheit ein Aergerniß — von mehreren Theologen und Theosophen, die das unverfälschte thatsächliche und doctrinelle Urchristenthum festhalten wollen, unter ihnen besonders Beck, fleißig angebaut. Ein ganz eigenthümliches Ver-

anfangend zuerst: Sind die von Herrn Dr. Dorner in den häresiologischen Terminus „Theopaschitismus“ zusammengefaßten Bedenken gegen die neuere Kenotik nicht weit unbegründeter, als wenn er sie gegen die alte erhoben hätte? Ja sind sie nicht schon von den Vertretern der alten gewürdigt, auf ihr Maß zurückgeführt und widerlegt?

1. Fangen wir, der Zeit- und Sachfolge zu Liebe, bei den letzterwähnten an. Wer kann uns sagen, worin die Dorner'schen von den alten Nestorianischen Bedenken sich unterscheiden? Wir fürchten, hoffen, selbst Herr Dr. D. nicht. (Auch Martensen nicht.) Die Nestorianischen aber hat, wie ihm am besten bekannt, ja schon Luther, um nur so weit zurückzugehen, mit der Belehrung zurückgewiesen: „Vom abgesonderten Gott ist beides falsch, nämlich daß Christus Gott sey und daß Gott gestorben sey. Denn da ist Gott nicht Mensch. Dünkt's aber Nestorium wunderlich seyn, daß Gott stirbt, soll er denken, daß ja (eben) so wunderlich ist, daß Gott Mensch wird. Denn damit wird der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden und alle menschliche idiomata haben muß. Was wäre sonst derselbe Mensch, mit dem Gott sich persönlich vereinigt, wenn er nicht rechte menschliche idiomata haben sollte? Es müßte ein Gespenst seyn, wie die Manichäer zuvor hatten gelehrt . . . Ursache: Es ist Eine Person geworden aus Gott und Mensch; darum führt die Person beider Naturen idiomata *).“

In diesen Worten Luthers dürften zugleich diejenigen Aussprüche des Reformators, welche einseitig die Gottheit oder die pur lautere Menschheit (menschliche Gouverlaßtheit) des leidenden Erlösers betonen, und einerseits von Geß, andererseits von Dorner angezogen werden, ihre Ausgleichung finden und zur Ruhe des Gleichgewichts kommen.

Auch nach Melancthon „ist das des Christen Trost, daß

dienst hat hier auch Nothe (theolog. Erbk.), indem er dieses Moment in der überaus wohlgetroffenen und anirechenden Form der Fortsetzung und Vollendung des Schöpfungsprocesses (welche durch die Sünde aufgehalten war) dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Bewußtseyn näher gebracht hat.

Dr. 2.

*) Bei Hefpe a. a. O. Bb. 2. S. 98.

haec persona patitur, quae est Deus — denn hic Christus fuit ante Abraham secundum naturam divinam, at nunc *idem* est subsistens, seu eadem persona, quanquam natura humana assumpta est. Die Menschheit Christi hat nur dadurch Existenz, daß die Logosperson Gottes in ihr existirt und in ihr Mensch ist. Massa assumpta sustentatur a λόγῳ et accipit ab eo, ut sit et subsistat. In diesem Sinne sagt Paulus von Christo, daß die Gottheit leibhaftig, d. h. persönlich in ihm wohne. Paulus hunc modum nominat, *σωματικῶς* in Christo habitare, i. e. non affective tantum, sed ut sit unum *σῶμα*, i. e. una persona, ut nos loquimur*)“.

Die Vollständigkeit der vom Logos angenommenen menschlichen Natur, nach Leib und Seele, wurde von den Erklärern allezeit behauptet, durch ihre mit der ökumenischen und reformatorischen übereinstimmende Lehre von Christi wahrer und wesentlicher Menschheit: *Etsi non est conceptus de homine viro, sed de Spiritu S., tamen est verus homo, et habet omnem humanam naturam praeter peccatum. Habet corpus et animam, et affectus est, praeter peccatum, omnibus humanis corporis et animae affectibus**).*

Wenn nun der Werth der Leiden Christi auf seiner Gottheit, und wenn die Wirklichkeit seiner Leiden auf seiner Menschheit beruht, und wenn die alte wie die neue Kenotif nur diese beiden Seiten der Schriftlehre von Christi Person und Werk in's Licht setzen soll, so wird sie entweder nur mit dieser zugleich, oder gar nicht, vom Vorwurf des Theopaschitismus getroffen. Mit der Schriftlehre zugleich, insofern eben nach dieser „Gott also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab“, dahingab in menschliches Leben und Leiden und Sterben zur Ver söhnung für die Sünden der Welt. Gar nicht aber, insofern der Ausdruck „Theopaschitismus“ (Theopassianismus) nicht ihren vollen Sinn trifft, da derselbe, als Erklärung des gottmenschlichen Leidens Christi, vielmehr durch den allein erschöpfenden Ausdruck Theanthropo-paschitismus richtig wiedergegeben wird.

*) Ebendasselbst S. 104.

**) Brenz Catech. illustr. p. 125. bei Heppe a. a. O. II, 108 f.

Jene halbirende einseitige Bezeichnung käme einer Kenosislehre nur dann zu, wenn sie selbst einseitig wäre und den einen Pol, das Moment der Gottheit, die sich durch den Eingang in die Menschheit und deren Affectionen außer der Sünde bis zur (Mit-)Leidensfähigkeit herabgelassen, auf Kosten des andern Momentes, eben dieses Eingangs, der Menschwerdung, also des Mediums der Leidensfähigkeit, hervorhobe.

2. Dies eben behauptet nun Herr Dr. D., wenn wir recht sehen, von der neuen Kenosislehre, welche die Selbstentäußerung 1) nicht als Folge, sondern als Grund, Ermöglichung, Mittel zur Menschwerdung ansieht und 2) nicht in Zurückhaltung, sondern in zeitweilige wirkliche Ablegung der göttlichen Existenzweise setzt, um in Jesu Gebetsworten bei Joh. 17, 5. sowohl das Praeteritum: *ἦν εἶχον*, als die einem Futurum gleichzuachtende Bitte: *δόξασόν με* zu wahren. Wir sagen gleich: „zeitweilige“, da wir um Erlaubniß bitten, von der Ebrard'schen u. a. Singularitäten hier absehen zu dürfen*). Nach Dorner (S. 391 Anm.) soll auch der von ihm wegen seiner Consequenz gerühmteste Kenosislehrer, Dr. Liebner, dem menschgewordenen Logos die menschliche Seele absprechen, nachdem zuvor (ebendas. weiter oben) gesagt war: daß nach der von Ebrard, Hofmann, Liebner u. A. vertretenen Wendung der Kenosis „durch sie der Logos menschliche Seele soll geworden seyn.“ In diesem also findet Dorner jenes.

Was indeß die Liebner'sche Auffassung betrifft, so dürfte keins von beidem von ihrem Urheber für seine Meinung erkannt, sondern jenes Erstere mit einem einfachen Neutiquam erwidert, das Andere nur insofern bejaht werden, als er das johanneische *ἐγέρετο* (Joh. 1, 14.) und die von Paulus buchstäblich gelehrt Metamorphose (Vertauschung der Existenzform ad hoc) kurz die Menschwerdung streng festhält und durchführt. Jedoch eine das Wesen alterirende „Verwandlung“, wie Dorner versteht, und eine „Umsetzung in einen Menschen“, wie Liebner selbst die Lehre Zinzendorfs u. A. bezeichnet, soll das von Liebner constant

*) Vgl. darüber des Einsenders öfters angeführtes Buch an den betreffenden, leicht aufzufindenden Stellen.

gelehrte „Eingehen des Logos in's Werden“ demnach gewiß nicht bedeuten — wenn anders dies „Eingehen“ bei weitem noch keine Wesensveränderung des Subjects involvirt, und andererseits doch stets die volle Menschlichkeit behauptet wird*) —.

3. Fast in ähnlicher Lage befinden wir uns, einem andern anthropologischen Einwurfe Dr. Dorners gegenüber: daß der erhöhte Christus nach Liebner'scher Kenotik nicht mehr Gottmensch seyn könne. Doch glauben wir, zu vorläufiger Abweisung dieses Einwandes müsse außer allem Bisherigen selbst ein Blick auf das oben mitgetheilte Dorner'sche Excerpt der Liebner'schen Kenotislehre genügen. Auch könnte Liebner, wenn Dorners Zweifel an der Wahrhaftigkeit der menschlichen Seite seines Christus begründet wären, nicht von einer „Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo“ reden. Er thut es aber und sagt nur von ihr z. B. S. 343: „daß sie im Act der Menschwerdung selbst noch nicht eine bereits ausgewirkte

*) Nach dem, was ich an verschiedenen Orten über die menschliche Seele Christi sage, besonders ausführlich S. 313 ff. über die Gabenfülle, so wie darüber hinaus in vollkommener Einheit mit der Kirche über die Euhypostasie oder Synhypostasie der Menschheit Christi, z. B. S. 320. 321. und über Apollinaris S. 370 ff., da nämlich grade nach meiner Anschauung die menschliche Hypostasie der göttlichen Logoshypostasie wirklich immanent ist (communic. hypostas.) in der wahrhaft gottmenschlichen Hypostasie, auf Grund deren die communicatio des göttlichen und menschlichen Inhalts, nach dem lutherischen Urgedanken, vorgeht — nach diesem Allen ist mir hier D o r n e r nicht gerecht geworden. Ich bin weit entfernt von der Längnung der menschlichen Seele Christi. Meine ganze Lehre ist nichts als die Vereinigung der Euhypostasie und der communicatio idiomatum, worin die menschliche Seele Christi nicht nur der in sie verwandelte Logos mit menschlichem Leibe seyn kann. — Von einer Verkürzung des Göttlichen oder Menschlichen kann überhaupt hier nicht die Rede seyn. Das Erste ist klar. Was das Zweite betrifft, so könnte eine Verkürzung des Menschlichen hier nur gefunden werden, wenn man das Menschliche fälschlich irgendwie äußerlich neben dem Göttlichen wollte. Es soll aber eben eine innere Durchdringung seyn. Das eine und selbe Subject soll nur beide Seiten als Momente an sich haben. Man hat gesagt: „Sollen Göttliches und Menschliches in Christo wahrhaft geeinigt gedacht werden, so müssen sie vorerst wahrhaft unterschieden und jedes in seiner Vollständigkeit gedacht werden.“ Gut. Aber das Letztere nicht so, daß nachher doch eine wahre persönliche Einheit unmöglich ist und irgendwie eine doppelte Persönlichkeit herauskommt. Da muß ein höheres Princip gesucht werden. Dr. L.

war, noch nicht sofort die fixe und fertige Gottmenschheit, sondern dort im absoluten Anfang der Menschwerdung zuerst nur als Princip, der Potenz nach gesetzt war.“ Er lehrt ferner allenthalben ein entschiedenes Vorwiegen und Herrschen des Ethischen über das Physische (S. 344 f.) und fährt fort: „Also der Logos in's Werden eingegangen mußte von der reinen Potenz anfangen, und diese Potenz der Gottmenschheit wurde durch das irdische Daseyn des Herrn hindurch, innerhalb des Gesetzes menschlicher Lebensentwicklung, in einem durchaus ethischen Proceß völlig ausgewirkt, bis sie im Stande der Herrlichkeit als allseitig vollzogene Gottmenschheit auf absolute und ewige Weise hervortrat. Das Ethische ist hier gegen schlechte physische Vorstellungen streng festzuhalten. Wie ewig ethisch in dem trinitarischen Seyn des göttlichen Sohnes möglich, so ist auch der ganze wirkliche Proceß der Vereinigung von Gottheit und Menschheit wesentlich ethisch, und alles Physische schlechthin nur durch das Ethische bedingt und gesetzt oder vermittelt zu denken“ (S. 345).

Diese Grundlinien christologischer Anthropologie vom kenotischen Standpunkt wollen allerdings noch ausgefüllt seyn und lassen ihrer verheißenen Ausfüllung im zweiten Theile der Liebner'schen Dogmatik erwartungsvoll entgegensehen. Inzwischen dürften sie zweifellos hinreichen, um unsere Schlußfrage zu motiviren: ob wir der Dorner'schen Kritik mit dem Vorwurf eines doppelten Unrechts Unrecht gethan haben? —

Einsender ist mit seinen Fragen am Ende. Zum Lohn seiner geringen Gibeoniten-Arbeit bittet er um Raum zu einem anthropologischen und christologischen Corollarium.

a. Mit Liebner und Dorner wird vor allem festzuhalten seyn, daß dem menschengewordenen Logos (Sohne Gottes als des Menschen Sohn) eine Seele und zwar eine menschliche auf keinen Fall abgesprochen werden darf, aus den von Liebner und Dorner entwickelten Gründen, weil sonst seine Menschwerdung keine Menschwerdung, keine wahre und wirkliche, sondern nur eine scheinbare, doketische wäre, und weil er sonst weder der

Menschen Versöhner, noch ihr Richter seyn könnte. Letzteres fügen wir nach Joh. 5, 27. Dorners Gründen bei.

b. Nächstdem werden wir uns über den Begriff der Seele im Verhältniß zur Persönlichkeit klar zu werden suchen müssen*). Weder die mosaische Schöpfungsgeschichtsoffenbarung (1 Mos. 2, 7.), noch eine Vergleichung der Aussprüche Jesu und seiner Apostel von seinem Leben, Leiden und Tode, nöthigt oder gestattet anzunehmen, wie Dörner, Ges u. A. anzunehmen scheinen, daß die Seele der Quell und Ursprung der Persönlichkeit und aller ihrer Attribute, namentlich des Bewußtseyns, oder wie man auch sagt: des Ich sey. Ohne auf die von Michelis u. A. neu angeregte Frage: ob die Thiere eine Seele haben? hier einzugehen, was ja ebenfalls nicht ohne vorhergehende Feststellung dieses Begriffes möglich wäre, reicht zum Gegenbeweis schon die Erinnerung aus: daß laut der Schrift schon der natürliche Mensch durch den Geist, als „Gottes Odem“ (1 Mos. 2, 7. Ps. 104, 29 f.) und den Grund seiner Ebenbildlichkeit (1 Mos. 1, 26.), natürlichen Gotteskindschaft (Ebr. 2, 14.) und Verwandtschaft mit Gott (Apg. 17.), sich von den niederen Geschöpfen unterscheidet. Nur durch den Geist, den er von Gott hat, welcher ein Geist ist, besitzt er die ihm eigenen Geisteskräfte, die des Menschen Persönlichkeit constituiren, Vernunft und Willen, und ist sein Denken ein vernünftiges, sein Wollen ein persönlich-freies, frei-persönliches, sein Denken und Wollen ein bewußtes. Die Seele, des Geistes und Leibes Band und Vermittlerin, erscheint in der Schrift überall nur als Sitz des endlichen Lebens. Für beide Begriffe, Leben und Seele, haben daher die biblischen Grundsprachen bekanntlich Ein Wort. Persönlich wird sie erst durch den Geist. David redet im Psalm seine Seele an: „Lobe den Herrn, meine Seele 2c.“; ein anderer Psalmist: „Sei

*) Ich kann hier in Kürze nur bemerken, daß die folgende christologische Anthropologie ohngefähr, wenigstens im Wesentlichen, sich mit der meinigen deckt, wie diese schon im ersten Theile an verschiedenen Orten zerstreut enthalten ist und in der nächstens zu gebenden Fortsetzung der Mittheilungen aus meinen Vorlesungen im Zusammenhange erscheinen wird. Was Hase zuletzt über die Euhypostasie sagt, dürfte noch nicht völlig klar und genügend seyn.

nun wieder zufrieden, meine Seele ic.“; Elias betet: „Es ist genug, so nimm nun, Herr, meine Seele ic.“ Jesus ruft: „Meine Seele ist betrübt bis zum Tode“, und bezeichnet diesen als ein *ψυχὴν τιθεῖναι* (Luther: sein Leben lassen). Hiernach ist vorzugsweise und in Wahrheit der Geist das ursprüngliche und bestimmende, die Seele erst das von ihm gebildete und bestimmte Subject des Bewußtseyns, Denkens und Handelns.

Dem könnte zu widersprechen scheinen das Davidische Wort Jesu am Kreuze: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“, und die gleichlautende Redeweise sämmtlicher Evangelisten von seinem Tode: *ἀφῆκε τὸ πνεῦμα* (Mt.), *ἐξέπνευσε* (Mc. und Luc.), *παρέδωκε τὸ πνεῦμα* (Joh.), sowie seines ersten Blutzengen Sterbeseufzer: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!“ *) Indessen der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn wir erwägen, daß nach 1 Mos. 2, 7. Seele und Geist dergestalt in einander sind, innerlich geeinigt, daß erstere doch immer nur *persona formata*, der Geist aber *persona formans*, Princip der Persönlichkeit und ihrer Attribute bleibt; auch dann noch, wenn er im Selbstbewußtseyn, dasselbe der Seele einbildend, sich selbst objectivirt, wie z. B. vielleicht schon im Parallelismus der erstgenannten Psalmstelle und deutlicher im Lobgesang der Maria: „Meine Seele erhebet den Herrn und mein Geist freuet sich Gottes meines Heilandes“ — wo abwechselnd der Geist von der Seele und die Seele vom Geiste spricht; wenn man nicht das Ich über beide hinausgesetzt, über beiden als Drittes schwebend denken und eine Viertheiligkeit des menschlichen Wesens, bestehend aus Leib, Seele, Geist und Ich, annehmen will. „Weil die Seele das Band zwischen Geist und Körper ist, so ruht in ihr das Bewußtseyn von beiden, was sie aber nicht sich oder dem Körper, sondern dem Geiste verdankt. Weil sie Subject des Bewußtseyns wird, so wird sie dadurch das Ich, das Centrum der endlichen, menschlichen Persönlichkeit, deren Pole Geist und Körper sind. Eben-
darum und weil sie einerseits als Form des Geistes erscheint, andererseits Form und Bewegung dem Körper zu geben und mit-

*) Vgl. über obige und die verwandten Stellen, besonders das Sterbewort Jesu, mein „Leben des verklärten Erlösers“ Abschn. 1. §. 4. S. 52 ff.

zuthellen hat, kann sie dem einen von beiden sich vorherrschend zuneigen, ohne die Beziehung zu dem andern völlig zu verlieren oder zu verlassen*)."

Zur Ergänzung und Berichtigung dessen, was Geß von der Entstehung der menschlichen Seele sagt, indem er sich für die Annahme des Creatianismus entscheidet und den Traducianismus verwirft, sey hier nur so viel beigebracht: daß man nach der Schriftlehre, und wenn ihr das Vorstehende entspricht, einen Unterschied machen und sich in Betreff des menschlichen Geistes laut Ps. 104, 29. 30. vorwiegend für den Creatianismus, in Betreff der Seele hingegen auf Grund von 1 Mos. 5, 3. Ps. 51, 7. u. a. St. für einen creatianisch temperirten Traducianismus wird entscheiden müssen. Im Zusammenwirken der väterlichen und mütterlichen Seite der Fortpflanzung durch Zeugung und Empfängniß wird dann im Allgemeinen und bei normalen Verhältnissen auf väterliche Rechnung vorzüglich das spontane, auf mütterliche das receptive Element des neuen Lebens kommen, beides ungetrennt vom schöpferischen Lebensodem (nischmathchajim) Gottes, dessen Schöpferliebe der actuell präsente Grund der Gattenliebe und alles Werdens ist.

c. Treten wir nun aus der allgemeinen in das Heiligthum der Christologischen Anthropologie. Hier muß es unser erstes Geschäft seyn, den in so vielen Sprachen Babels über den Eingang geschriebenen rabbinischen Satz, welchen wir neulich wieder, mit der Appellation an den Rabbinismus, gleich als an eine unter uns gültige Instanz, in dem Aufsatz eines christlichen Theologen lasen: „Das Geheimniß des Menschen ist das Geheimniß des Messias“, als ungehörig zu beseitigen. Er enthält weder die volle Offenbarungswahrheit, noch beweist er wesentlich etwas anderes als die Unfähigkeit des Rabbinismus, zu geschweigen des auf sich selbst gestellten Rationalismus, über sich hinauszukommen und die eigenthümliche Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi zu erkennen. Seiner nimmer zum Ziele führenden Spur würden wir u. a. auch bei der oben gelegentlich vorgestellten

*) Worte aus der eben angeführten Schrift S. 55.

Ansicht folgen, wonach zwischen dem Lebensprincip des Menschen und des Gottmenschen kein Unterschied erkannt wird.

Von jenem Allgemeinen, was allen Menschen gemein ist, läßt uns die heil. Schrift vielmehr mit dem größtmöglichen, feierlichen und durchdringenden Nachdruck ein zwiefaches Besonderes, angemessen dem Anfang eines neuen Menschengeschlechts von Gotteskindern, oder genauer zu reden, eine doppelte Abweichung und Verschiedenheit bei Christi Eingang in die Menschheit unterscheiden: 1) sein Kommen vom Himmel (Joh. 3, 13; 6, 38.) zufolge seiner Sendung von Gott dem Vater (B. 39.) — und 2) seine Empfängniß vom heil. Geiste im Leibe der gebenedeiten Jungfrau ohne Zuthun eines Mannes (Luc. 1, 34. 35.). Nach der letzten Stelle gebührt ihm der Name „Gottes Sohn“ schon vermöge dieses göttlichen Ursprungs seiner Menschheit, ähnlich dem des Protoplasten (Luc. 3, 38.), während er an der ersten Stelle zwar selbst seine himmlische Abkunft von sich als „Menschensohn“ aussagt (vgl. Liebners Theorie), doch offenbar ohne Eintrag der davon unabhängigen früheren Wahrheit, daß er als „Gottes Sohn“ von Gott ausgegangen, vom Vater gesandt und in die Welt gekommen sey (Joh. 3, 16; 8, 42; 10, 36; 16, 38.), sowie er dadurch hinwiederum seine wahre Menschheit nicht für aufgehoben will ansehen lassen (Joh. 8, 40.). Beide sonach, seine Gottheit und Menschheit, hat er von Gott; erstere unvermittelt (Joh. 5, 26.), letztere durch menschliche Vermittelung seiner jungfräulichen Mutter (Gal. 4, 4.); und zwar hat er im engeren Sinne seine Gottheit von Gott dem Vater, im trinitarischen Verhältnisse (nie ohne den Geist), seine Menschheit aber nach Leib und Seele in nächster Instanz von Gott dem heil. Geiste. Das auf diese außerordentliche Weise über- und doch inner-natürlich in der menschlichen Daseynsphäre erzeugte Heilige ($\tau\acute{o}$ γεννώμενον ἅγιον Luc. 1, 35.) wird vom Moment seiner Empfängniß an als Subject dargestellt ($\kappa\lambda\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ υἱὸς Θεοῦ ibid.). Nichtsdestoweniger jedoch, ja ebendaher weil ihm ungeachtet seiner göttlichen Erzeugung bei menschlicher Empfängniß und Geburt an sich noch Unpersönlichkeit anhaftet (angedeutet durch das Neutr. $\tau\acute{o}$ ἅγιον), gewinnt dies Heilige seine Persönlichkeit, sein Ich, erst durch seine Einigung mit dem

in dasselbe eingehenden und es innerlich, nicht äußerlich assumirenden Logos. Derselbe nimmt in diesem Heiligen, indem er es völlig und herrschend durchdringt, die Stelle der in den übrigen Menschen person=bildenden Mischmath=Chajim oder des göttlichen Lebensodems ein; nicht als wenn dieser, und mit ihm das, was den Menschen zum Menschen macht, also die wahre und volle Menschheit ihm fehlte; sondern der ihm inwohnende, mit ihm geeinigte Logos ist das Personbildende in ihm, die kreisbildende Centralmacht seines Ich. Die Ein- und Mitwirkung dessen, in dem auch wir nach und zu seinem Bilde geschaffene Wesen erst wahrhaft leben, weben und sind, durch seinen Geist, den allbelebenden, wird dadurch nicht ausgeschlossen, sondern gefordert, analog dem Verhältniß, wonach subjectiv im Gläubigen „der Glaube die Einigung des Ich mit dem Worte der Gnade ist*). So entsteht eine Person, die ihres Gleichen absolut nicht hat: der Eingeborene auch als Mensch, der *μωϋσενης υἱος τοῦ Θεοῦ ζῶντος*, der Gottmensch, Gott=Mensch, wahrer Gott und Mensch in Einer Person, kein Halbgott, kein Halbmann.

Denn wenngleich er nun nicht mehr Logos heißt, weil er nicht mehr bloß Logos ist, so ist und bleibt doch dieser der Träger seiner Person, das Princip seiner Persönlichkeit, deren Substrat die Menschheit ist. Obgleich er ferner nach der menschlichen Seite seines Wesens uns andern Menschen allerdings, einschließlich des posse peccare, gleich geworden, weil er, gleichwie Gottes Kinder von Natur, Fleisches und Blutes sammt der diesen inwohnenden Seele theilhaftig geworden (Ebr. 2, 14., coll. 3 Mos. 17, 11.): so ist er doch nicht bloß durch seine actualale Sündlosigkeit, sondern positiv nach der göttlichen Seite seines Wesens unvergleichlich über alle andere Menschen erhaben, um sie zu seiner Höhe emporzuheben und kraft seiner eigenen ethischen Vollendung als Gottes und des Menschen Sohn sich nachzuziehen (Joh. 12, 32.). Obgleich endlich auch nach dieser seiner göttlichen Seite eine innige und nahe Wesensverwandtschaft, ohne welche von solchem Nachziehen und solcher Erhebung der Menschen zu seiner Höhe nimmer die Rede seyn könnte, zwischen ihm und ihnen stattfindet — da der

*) Vgl. Delitzsch, biblische Psychologie S. 113.

seine Person bildende Logos und der ihre Personen bildende göttliche Lebensodem gleichen Wesens sind, und da sie „alle von Einem herkommen, beide, der da heiligt und die da geheiligt werden, weshalb er sich auch nicht schämt, sie seine Brüder zu heißen“ (Ebr. 2, 11.) —: so besteht zwischen ihm und ihnen dennoch der keineswegs bloß graduelle Unterschied, daß Er der Erstgeborene vor allen Creaturen, sie aber durch ihn erst geschaffen — Er das von Anfang vorhandene und vollkommene, sodann in der Menschheit und mit ihr erst potenziell, dann actuell vollendete und immer herrlicher als solches sich offenbarende Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, welches sie nur durch ihn vermittelt, überdies getrübt durch die Sünde und der Wiederherstellung durch ihn bedürftig an sich tragen — und daß Er daher der Eingeborene, der Sohn Gottes schlechthin und ohne Beschränkung, sie aber, die *παιδια*, nur wiedergebärende und aus ihrer Verlorenheit durch ihn zurückzuführende *παιδια* sind.

Das „Werden“, in welches Er „eingegangen“, ist so vornehmlich nur ein Bewußtwerden des Menschensohnes von seiner identischen Persönlichkeit als Gottes Sohn, dessen Wesensgemeinschaft und Einheit mit dem Vater auch nach Entäußerung (Ablegung) seiner ursprünglich gottgleichen Daseynsweise und während des Dahingegeben- und Eingegangenseyns in die Niedrigkeit um so weniger aufgehört hat oder für wesentlich unterbrochen anzusehen ist, da ihr Fluß auch in den Ufern menschlicher Daseynsform und ethischer Entwicklung seine heiligen Wellen nicht verändert hat, und da Herablassung den Charakter der ewigen Liebe Gottes unbeschadet seiner Erhabenheit von jeher und in Ewigkeit ausmacht (Pß. 113, 5. 6; 138, 6. Jes. 57, 15. Luc. 1, 48.).

Wollte man endlich, was das in den eben besprochenen Mysterien wurzelnde Erdenleben des Sohnes Gottes betrifft, Anstoß an aller und jeder von den Vätern auf Grund seines Wortes (Mt. 16, 20. u. Parall.) gelehrten Kryptis und Chresis seiner unveräußerlichen „inneren Hoheit“ nehmen: so müßte man es auch an der Verborgtheit und Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters (Röm. 6, 4.), der im Verborgenen ist (*τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ* Mt. 6, 18. coll. 2 Mos. 33, 20.), und an der ganzen Eigen-

thümlichkeit des mit Christo in Gott verborgenen Christenlebens (Kol. 3, 3. 1 Petr. 3, 15.).

Und so schließen wir unsere Zwischenbemerkungen und dieses Postscript mit der nicht rabbinischen (Ev. Matth. 23, 8.), sondern evangelischen Erinnerung, daß nach allen noch zu erwartenden menschlichen Versuchen, die noch übrigen Dunkelheiten des welttragenden Geheimnisses aller Geheimnisse in der Zeit schon völlig aufzuhellen und die Wolke in der Thür der Hütte auch des evangelischen Stifts zu durchdringen, Anlaß und Grund genug übrig bleiben wird, uns deutschen Theologen und denen, die auf uns hören, gesagt seyn zu lassen das Wort des Herrn: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert!“ und das gutachtliche Bedenken seines sachverständigen Apostels für Theologen: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht — Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin — Denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen.“

Berichtigung.

Herr Dr. Obrard hat mich freundlich auf eine Ungenauigkeit des Ausdrucks in meinem Berichte über seine Schrift: die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung ic. (Jahrbh. I. Heft 1. S. 175) aufmerksam gemacht, die ich gerne hiermit verbessere. Ich habe dort gesagt: „die Frage freilich, ob Christus die Höllestrafen erlitten, wird man nicht damit als abgemacht ansehen können, daß dieß gar nicht nöthig gewesen sey, weil nur ausgezeichnete Sünden die ewige Verdammniß verdienen sollen, die „Erbünde aber nur den Tod und den Scheol.“ Diese Darstellung kann insbesondere den Schein erwecken, als ob es sich von Todsünden im katholischen Sinne handle. Was ich mit dem Ausdrücke „ausgezeichnete Sünde“ wiedergegeben habe, ist aber von Dr. Obrard als die „gesteigerte Sünde des Unglaubens, der Verwerfung der Erlösung“ bezeichnet. Ihr allein, sagt er, werde die ewige Verdammniß als Strafe zugemessen, während die Schrift als Strafe der „einfachen Sünde und Sündlichkeit als solcher“ (so war statt „Erbünde“ im obigen Satze genau zu sagen) nur den Tod (im Scheol) kenne, der freilich endlos bleiben müßte, wenn keine Erlösung eintrete. (Vgl. a. a. O. S. 39 und 62, auch desselben Verf. Christl. Dogm. I. S. 470.)

G. Weizsäcker.

GTU Library



3 2400 00294 8341

